

O QUILOMBISMO

Documentos de uma militância
pan-africanista



Petrópolis
1980

Livros do mesmo autor:

Sortilégio (Mistério Negro). Rio de Janeiro: Teatro Experimental do Negro. 1960.

Dramas para Negros e Prólogo para Brancos (antologia de teatro negro-brasileiro). Rio de Janeiro: Teatro Experimental do Negro. 1961.

Teatro Experimental do Negro-Testemunhos. Rio de Janeiro: GRD. 1966.

O Negro Revoltado. Rio de Janeiro: GRD. 1968.

«*Racial Democracy*» in *Brazil: Myth or Reality?*, traduzido por Elisa Larkin Nascimento. Ibadan: Sketch Publishing Co. 1977.

O Genocídio do Negro Brasileiro — Processo de um Racismo Mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1978.

Sortilège (Black Mystery), traduzido por Peter Lownds. Chicago: Third World Press. 1978.

Mixture or Massacre? Essays in the genocide of a Black People, traduzido por Elisa Larkin Nascimento. Buffalo: Afrodiaspora. 1979.

F 2659
N4 N 34

© 1980, *Abdias do Nascimento*

Direitos de publicação:
Editora Vozes Ltda.
Rua Frei Luís, 100
25600 Petrópolis — RJ
Brasil

Diagramação
Beatriz Salgueiro

*Em memória
dos 300 milhões de africanos
assassinados por escravistas,
invasores, opressores, racistas,
estupradores, saqueadores, torturadores
e supremacistas brancos;*

*Dedico este livro
aos jovens negros do Brasil e do mundo,
na esperança de que continuem
a luta por um tempo de justiça,
liberdade e igualdade onde estes crimes
não possam jamais se repetir.*

Com o amor fraterno do

Autor

2-2



SUMARIO

Documento nº 1: Introdução à mistura ou massacre?
— Ensaios desde dentro do genocídio de um povo negro (USA), 11
Bibliografia, 34

I Congresso das Culturas Negras das Américas
Grupo D — Etnia e Mestiçagem
(excerto das Conclusões e Recomendações propostas pelo
Grupo e aprovadas pela assembléia geral do Congresso), 35
Conclusões, 35
Recomendações, 36

Documento nº 2: Revolução cultural e futuro do pan-africanismo
(Dar-es-Salaam, Tanzânia), 39

Cultura: uma unidade criativa, 42
O exemplo de Palmares, 46
Língua: um obstáculo para a unidade, 47
Brasil: de escravo a pária, 49
Quilombos, insurreições e guerrilhas, 51
«A luta continua», 58
Chico-Rei: história que se torna lenda, 62
«Abolição» de quem?, 63
O negro heróico, 66
O Teatro Experimental do Negro, 68
Auto-suficiência e cultura pan-africana, 70
A respeito de ciência e tecnologia, 73
Capitalismo versus comunalismo, 75
Pan-africanistas em ação, 77
Evocação dos ausentes, dos silenciados e dos aprisionados, 78
Bibliografia, 79

Documento nº 3: Considerações não-sistematizadas sobre arte, religião e cultura afro-brasileiras (Ile-Ife e UNESCO), 81

Primeira providência: apagar a memória do africano, 84
A luta antiga da persistência cultural, 89
Catolicismo e religiões africanas, 94

A destruição das línguas africanas, 101
 Cristo Negro: atentado à religião católica, 105
 A imposição cultural ariana, 108
 O negro e os estudos lingüísticos, 112
 O negro no desafio nordestino e na canção de ninar, 114
 Algumas vozes negras recentes, 118
 O negro no teatro brasileiro, 122
 Música e dança, 127
 Artes plásticas, 133
 Um olhar sobre a nossa *intelligentsia*, 140
 Para finalizar, 149
 Bibliografia, 151

Documento nº 4: Etnia afro-brasileira e política internacional
 (Washington D. C., Cali-Colômbia e Estocolmo, Suécia), 155

De como o olho azul do Itamarati não vê, não enxerga o negro, 161
 A raça negra e os marxistas, 169
 A ação internacional do Brasil, 180
 Os votos do Brasil nas Nações Unidas, 185
 O embranquecimento compulsório como política oficial, 192
 Anti-racismo oficial: «humor branco» brasileiro, 198
 Tratado do Atlântico Sul: urânio, supremacia branca, anticomunismo, 201
 Bibliografia, 206

Documento nº 5: Reflexões de um afro-brasileiro (USA), 209

Bibliografia, 225

Documento nº 6: Nota breve sobre a mulher negra (Dacar), 227

Escravidão e abuso sexual da mulher africana, 230
 Imagem da mulata na literatura e na ciência social, 234
 Alguns antecedentes históricos, 240
 Bibliografia, 244

Documento nº 7: Quilombismo: um conceito científico emergente
 do processo histórico-cultural das massas afro-brasileiras, 245

Memória: a antiguidade do saber negro-africano, 247
 Consciência negra e sentimento quilombista, 253
 Quilombismo: um conceito científico histórico-social, 261
 Estudos sobre o branco, 265
 A B C do quilombismo, 269
 Alguns princípios e propósitos do quilombismo, 275
 Semana da Memória Afro-Brasileira, 278
 Bibliografia, 281

*O escravo que mata o seu senhor
 pratica um legítimo ato de autodefesa.*

Luís Gama

INTRODUÇÃO A MISTURA OU MASSACRE?

ensaios desde dentro do genocídio
de um povo negro

*Livro publicado por
Afrodiáspora-Puerto Rican Studies and Research
Center-State University of New York at Buffalo. 1979.*

... a luta pela libertação é, antes de tudo, um ato cultural.

Amílcar Cabral

La Cultura fundamento
del movimiento de liberación

Várias razões me fizeram hesitar antes de decidir a publicação destes estudos em forma de livro. Uma razão primeira: terem eles sido escritos em situações diferentes, com diferentes intenções e destinos, em tempo e espaço; consequentemente, sua reunião para formar um corpo único careceria tanto de unidade formal quanto de coerência expositiva. Havia, também, problemas com a tradução dos textos. Entretanto, o fator básico das minhas dúvidas articulava-se na pergunta: — qual seria a utilidade efetiva de um livro como este? De uma coisa estava convencido: que uma coerência fundamental e uma unidade íntima entrelaçavam os ensaios entre si; e que essa essência unificadora se exprimia no objetivo comum de revelar a experiência dos africanos no Brasil, assim como na tentativa de relacionar dita experiência aos esforços das mulheres e dos homens negro-africanos de qualquer parte do mundo em luta para reconquistar sua liberdade e dignidade humana, assumindo por esse meio o protagonismo de sua própria história.

Considere o alcance da minha real contribuição ao conhecimento recíproco na trajetória histórica dos afro-brasileiros e a dos seus irmãos do mundo africano de modo geral; nessa espécie de balanço, pesou na hora da decisão a clamorosa ausência de informação sobre o negro brasileiro, tanto aqui nos Estados Unidos como, sem exceção, entre os africanos de idioma inglês. É verdade que alguns *scholars* norte-americanos, quase todos brancos, têm publicado trabalhos em que focalizam o negro no Brasil; o mesmo pode ser dito de uns quantos brasileiros, literatos ou cientistas sociais, também brancos. Quando, porém, o negro do meu país de origem alguma vez transmitiu para os leitores dos Estados Unidos, diretamente, sem intermediários ou intérpretes, a versão afro-brasileira da nossa história, das nossas vicissitudes cotidianas, do nosso esforço criador, ou

das nossas permanentes batalhas econômicas e sócio-políticas? Que eu saiba, nenhum afro-brasileiro jamais publicou um livro, com tais finalidades, em inglês. Inversamente do que ocorre no Brasil, onde vários livros de afro-norte-americanos têm sido publicados em tradução portuguesa. De memória posso lembrar, por exemplo, a *Autobiografia* de Booker T. Washington, que li ansioso, lá pela década dos 30. . . Também de há muito tempo me vem à lembrança o comovente *Imenso Mar*, do poeta Langston Hughes, com quem mais tarde eu trocaria esparsa e fraterna correspondência. Outra leitura inesquecível: *Filho Nativo*, de Richard Wright, e *Negrinho*, parte de sua autobiografia; recordo ainda *A Rua*, de Ann Petry, e, mais recentemente, *Giovani*, *Numa terra estranha* e *Da próxima vez, o fogo*, todos de James Baldwin; e *O povo do blue*, de Le Roy Jones, *Alma encarcerada*, de Eldridge Cleaver. Estou quase certo de que também *O homem invisível*, de Ralph Ellison, tenha sido publicado no Brasil, livro que li em tradução ao espanhol. Mas certamente a última dessas obras negro-norte-americanas editadas no Brasil terá sido *Raízes Negras*, de Alex Haley. ✓

Obviamente não estou citando todos os livros e autores publicados, ou por ignorância ou por falta da memória. No entanto, o que importa é assinalar que o livro e o escritor negro-brasileiro não existe aqui nos Estados Unidos; melhor dito, não apenas aqui: em nosso próprio país, o escritor afro-brasileiro é um ser quase inexistente, já que umas raras exceções só confirmam a regra. Os motivos? A resposta é simples: devido ao racismo. Um racismo de tipo muito especial, exclusiva criação luso-brasileira: sutil, difuso, evasivo, camuflado, assimétrico, mascarado, porém tão implacável e persistente que está liquidando definitivamente os homens e mulheres da raça negra que conseguiram sobreviver ao massacre praticado no Brasil. Com efeito essa destruição coletiva tem conseguido se ocultar da observação mundial pelo disfarce de uma ideologia de utopia racial denominada «Democracia racial», cuja técnica e estratégia têm conseguido, em parte, confundir o povo afro-brasileiro, dopando-o, entorpecendo-o interiormente; tal ideologia resulta para o negro num estado de frustração, pois que lhe barra qualquer possibilidade de auto-afirmação com integridade, identidade e orgulho.

Mesmo observadores treinados às vezes não escapam da armadilha da «democracia racial». A informação distorcida,

assim como a manipulação de fatos e dados concretos, na forma perpetrada e perpetuada no Brasil, tem resultado em dolorável lesão que prejudica o conhecimento e o estudo da realidade afro-brasileira. Ao ponto de até um historiador competente e autorizado como é o caso de John Henrik Clarke ter chegado a afirmar por duas vezes que

Na América do Sul e Índias Ocidentais (West Indies), os senhores de escravos não proibiam o tambor africano, as ornamentações africanas, as religiões africanas, ou outras coisas estimadas que os africanos se lembravam do seu antigo caminho de vida. Nas áreas portuguesas, nas Índias Ocidentais e freqüentemente na América do Sul, os fazendeiros compravam um navio cheio ou meio navio de escravos. Esses escravos geralmente vinham das mesmas áreas da África e, naturalmente, falavam a mesma língua e tinham a mesma cultura básica. As famílias, no geral, eram mantidas juntas. (1974:118 and 1977:9)

No decorrer da leitura destas páginas se verá que o oposto corresponde melhor à verdade histórica. A expressão cultural africana, especialmente a religião, tem sido posta à margem da lei, não só durante os tempos coloniais: mesmo nos dias presentes, as religiões de origem africana sofrem toda sorte de restrições, ofensas, perseguições e importunações.

A história do Brasil é uma versão concebida por brancos, para os brancos e pelos brancos, exatamente como toda sua estrutura econômica, sócio-cultural, política e militar tem sido usurpada da maioria da população para o benefício exclusivo de uma elite branca/brancóide, supostamente de origem ário-européia. Temos de considerar que a informação disponível nos Estados Unidos e, aliás, em quase todo o mundo, conduz a esse tipo de confusão. Citei rapidamente, para ilustrar, os *Negros no Brasil*, de Donald Pierson, e *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre. Ambos fornecem uma visão suave, açucarada, das relações entre negros e brancos no país. Referente ao Caribe quero

evocar o IIº Festival Mundial de Arte e Cultura Negras, em Lagos, 1977, quando os executantes da *steel band*, salvo engano, procedentes de Trinidad, em sua introdução ao público do teatro em que se apresentavam, afirmaram que sua orquestra, a mais original criação da música do caribe negro, tivera origem na proibição, nos tempos coloniais, de os africanos tocarem seus tambores e outros instrumentos trazidos da África. A partir dessa proibição, os africanos passaram a bater sobre qualquer lata vazia, caneco ou vasilhame inútil que podiam encontrar, a fim de não se submeterem ou deixar sucumbir sua música, incriminada de atividade delituosa. Em qualquer caso, a falsa imagem de uma escravidão humanizada, benemérita, com certa «liberdade», tem sido atribuída ao Brasil como também à América Latina, de modo geral. E isto ocorre principalmente sob a justificação freqüente da mistura de sangue, de raças, como se idêntica miscigenação não tivesse ocorrido na própria escravidão norte-americana. A mistura biológica e de culturas, da África e da Europa, aconteceu em todos os países do novo mundo onde houve escravidão. Assim, a tenaz persistência da cultura africana no Brasil e em outras partes da América do Sul não pode razoavelmente ser atribuída a uma suposta benevolência dos ários latinos, nem ao caráter e cultura dos mesmos. Não foram menos racistas nem menos cruéis do que sua contraparte ário-anglo-saxônica. Da mesma forma que nos Estados Unidos, também na América Latina ou do Sul, e no Brasil, não permitiam aos africanos a prática livre de seus costumes e tradições. Estes, sim, é que forçaram os brancos a sucumbirem ao fato irreversível de sua integridade cultural através de sua própria inventividade e perseverança. E, naturalmente, foram auxiliados por determinadas circunstâncias históricas que diferenciavam América Latina e América do Norte, tais como o baixo preço do escravo que permitia ao Brasil enormes concentrações de africanos, tudo facilitado pela proximidade das costas brasileiras e africanas. Contava ainda, naquelas diferenças, as estratégias de dividir os africanos por meio do estímulo às inimizades tribais, além de outros expedientes empregados, específicos de cada país opressor, os quais variavam segundo necessidades locais, condições de vida rural ou urbana, etc.

A luta comum dos povos negros e africanos requer o conhecimento mútuo e uma compreensão recíproca que nos têm sido negados, além de outros motivos, pelas diferentes línguas

que o opressor branco-europeu impôs sobre nós, através do monopólio dos meios de comunicação, do seu controle exclusivo dos recursos econômicos, das instituições educativas e culturais. Tudo isto tem permanecido a serviço da manutenção da supremacia racial branca. A publicação deste livro teria como alvo fender esse bloqueio que nos isola, contribuindo, ainda que limitadamente, para iluminar e compreender o processo e as diversas estratégias utilizadas pelas forças que nos exploram, oprimem e alienam. Para o restabelecimento da integridade de nossa família — a família africana, no continente e fora dele — é imprescindível o reforço dos nossos vínculos ideológicos e culturais, como condição prévia de nosso sucesso. Estamos conscientes de que nossa luta transcende os limites dos nossos respectivos países: o sofrimento da criança, da mulher e do homem negros é um fenômeno internacional. O Presidente da Tanzânia, Julius Nyerere, colocou a questão em seus devidos termos quando disse:

... os homens e as mulheres da África, e de descendência africana, têm tido uma coisa em comum — uma experiência de discriminação e humilhação imposta sobre eles por causa de sua origem africana.

Sua cor foi transformada tanto na marca como na causa de sua pobreza, sua humilhação e sua opressão. (1974:18-19)

Um férreo e rígido monopólio do poder permanece, no Brasil, nas mãos da camada «branca» minoritária, desde os tempos coloniais até os dias de hoje, como se tratasse de um fenômeno de ordem «natural» ou de um perene direito «democrático». O mito da «democracia racial» está fundado sobre tais premissas dogmáticas. Daí resulta o fato surpreendente de todas as mudanças sócio-econômicas e políticas verificadas no país, desde 1500 a 1978, não terem exercido a menor influência na estrutura de supremacia racial branca, que continua impávida — intocada e inalterável. O fator *raça* permanece, irredutivelmente, como a fundamental contradição dentro da sociedade brasileira. Aqui cabe lembrar as oportunas observações do Dr. Maulana Ron Karenga:

... são as contradições sociais, as quais são básicas à vida e à luta, que devemos e necessitamos estudar e compreender.

/.../ Elas são particulares em seu movimento e essência, particulares a uma respectiva sociedade.

/.../ Diferentes contradições exigem diferentes soluções e cometeríamos sérios enganos não compreendendo isto e não atuando de acordo.

(1975:28)

A concentração racial da renda e do poder exclusivamente em mãos dos brancos foi e continua sendo um privilégio considerado «justo» e «necessário» pelas classes dominantes e também pela elite cultural — a famigerada «intelligentsia» brasileira (Fernandes 1972:265). Esse fenômeno chega ao ponto em que o regime de classes no Brasil não consegue alterar, nas relações negro/branco, o fato apontado pelo Dr. Molefi K. Asante em relação aos Estados Unidos, de que a «raça é uma fundamental categoria de classe» (1978:4).

Entretanto, há teóricos, tal é o caso de Carl N. Degler, cientista social, branco norte-americano, o qual foi referido num artigo de Marcelo Beraba, publicado em *O Globo* (julho 6, 1976:41), intitulado «Sociólogos analisam a questão racial no Brasil», como adotando o «argumento de que as barreiras enfrentadas pelos negros no Brasil são de caráter sócio-econômico e não racial». Opiniões dessa natureza são desmentidas pelos fatos da realidade concreta. Sem nem precisar ir longe, na mesma reportagem pode-se verificar que mesmo entre as populações famintas e miseráveis do nordeste do país o fator *raça* prevalece em suas relações internas. É o que afirma outro cientista social, Carlos Alfredo Hasenbalg, o qual, depois de informar que 80% da população negra vive em zonas rurais, diz:

... a discriminação e a desigualdade se mantêm de forma mais acentuada nas regiões mais pobres, onde a população negra é majoritária. (grifo nosso)

No texto deste volume focalizarei esse problema de vários ângulos, incluindo no último capítulo uma perspectiva das relações entre os marxistas brasileiros e os esforços de libertação desenvolvidos pela gente negra. Esse aspecto da luta tem desempenhado importante papel também no movimento dos negros estadunidenses, segundo nota o Dr. Ronald Walters em seu artigo «Marxismo-Leninismo e Revolução Negra», publicado em *Black Books Bulletin*:

Talvez a mais perigosa lição da década dos 30 (1930) tenha sido a da cooptação branca das organizações negras, dos indivíduos e seus objetivos. Simplesmente não se pode terminar a leitura de *The Crisis of the Negro Intellectual* (A crise do intelectual negro) de Harold Cruse, ou as últimas páginas de

Pan-Africanism or Communism de George Padmore, ou *Race and Radicalism* de Wilson Record, sem uma esmagadora compreensão da traição e exploração da comunidade negra pela esquerda branca. (1977:15)

No tocante a mim, cheguei também a idênticas conclusões não como resultado de educação acadêmica ou pela leitura de livros, mas caminhando através da realidade e da existência do povo negro do Brasil. Tempos atrás, durante o transcurso de minha infância e adolescência, comecei a testemunhar o fenômeno que vem ocorrendo desde os fins do século XIX: ou seja, a invasão do país por levadas e levadas de trabalhadores brancos vindos da Europa, com apoio de seus governos de origem, além da ajuda financeira e outras facilidades dispensadas pelos governos do Brasil. Ao mesmo tempo que isto acontecia, a enorme força de trabalho negra era rejeitada, ontem como hoje, por aqueles que corporificam o «sistema econômico». O «sistema» diretamente, e os imigrantes indiretamente, excluíram o povo negro, de maneira insensível e cruel, de qualquer oportunidade significativa de trabalho. Ambos, tanto o chamado «sistema de produção», quanto o proletariado-imigrante, se beneficiaram e cresceram mercê da espoliação e do despojamento total do descendente africano.

Evocando minha infância distante posso vislumbrar a imagem do meu pai, freqüentemente angustiado, sofrido, tentando obter um precário e mal pago trabalho em alguma fábrica de calçados; mas também consigo rever embaçada na distância sua figura maltratada pela vida e assim mesmo tão elegante e distinta, evadindo da dor cotidiana através da música. Compreendia aquela sua tristeza cheia de resignação, fustigado pelas pressões inextraváveis, que se canalizava para a fuga do violão. E ao findar das tardes melancólicas, pela boca da noite, lá ia meu pai tocar violão para algum filme do cinema mudo da época, ou integrar o grupo fiel dos choros, valsinhas e serestas da madrugada. Meu pai sapateiro, minha mãe cresce, avulta na lembrança, como a doceira da cidade; costurava também, e quando nascia um novo irmão, minha mãe se transformava em ama-de-leite de filhos de plantadores de café. Foi assim que conheci de perto os grandes cafezais e os imigrantes que lá trabalhavam o «ouro negro». Éramos seis irmãos e uma irmã — uma família negra e pobre; desde a infância, os pés descalços, tentávamos contribuir, eu e o irmão mais velho, para a magra economia da casa. Ele, aprendiz de alfaiate; eu, entregando leite e carne às portas das casas burguesas da cidade, isto bem cedinho, antes de começar as aulas do grupo escolar, às oito da manhã. . . . Ganhava alguns tostões nessas tarefas e outros tantos no período da tarde, limpando o consultório de um médico ou lavando vidros vazios e entregando remédios para a freguesia de uma farmácia. . .

Pelas manhãs, normalmente minha mãe percorria a residência dos seus fregueses de doces, fazendo entrega de encomendas, recebendo dívidas. . . . Os doces em geral eram feitos à noite, quando minha mãe mexia com a colher de pau de cabo longo os enormes tachos de marmelada ou goiabada, às vezes substituídas pela geléia de mocotó. A polpa do marmelo e da goiaba formava com o açúcar uma pasta fervente, avermelhada e cheirosa que de instante a instante explodia em bolhas ígneas nos braços roliços e brilhantes de minha mãe. Vezes sem conta acompanhei minha mãe durante aquelas noites docemente afanosas; enquanto o luar, no quintal, derramava sua palidez sobre as laranjeiras em flor, no fogão a lenha crepitava nas labaredas. Naquela luz de fogo eu gostava de contemplar o rosto redondo e sereno de minha mãe. Convivia intimamente com ela nessas noites, recebendo as lições diretas e exemplares da sua energia, da sua bondade, da sua esperança e da sua compaixão. Minha

mãe herdara a antiga sabedoria africana da paciência e do uso das ervas; podia-se vê-la constantemente envolvida na preparação de remédios para alguma pessoa da família ou da vizinhança. Certa vez assisti minha mãe tomar a defesa de um garoto negro e órfão, colega meu de grupo e chamado Felismino, a quem uma nossa vizinha branca surrava sem piedade. Minha mãe, invariavelmente tão tranqüila, entrou em luta corporal e arrancou Felismino das mãos da vizinha. Esta cena, perdida nas dobras da longínqua infância, lá na pequena Franca natal, oeste do Estado de São Paulo, emerge e cresce como minha primeira lição de solidariedade racial e de luta pan-africana. Naquele recuado e distante espaço de tempo, testemunhei vários exemplos concretos que me abriram os olhos, ilustrando para mim a dificuldade de ser negro, mesmo num país de maioria que desce de africanos.

Com antecedentes dessa qualidade, aliados à minha experiência biográfica, e ainda acrescidos com o meu testemunho da existência levada pelo povo afro-brasileiro, não tenho base nem razões para aceitar a versão mitigada, rosificada da escravidão no Brasil. E sem qualquer propósito de elevar à gloriificação a idéia do auto-sacrifício, considero, contudo, indispensável evocar sempre, lembrar continuamente, o processo de massacre coletivo dos negros que ainda se encontra em plena vigência. Shawna Maglangbayan é uma das poucas mulheres negras não-brasileiras consciente do fato que

No Brasil, é a minoria branca que reina; isto é, do ponto de vista *histórico, cultural, racial*, e de *classe*, são os brancos o elemento dominante e explorador. (1972:87; grifo no original)

Nós, os negros, temos sido forçados a esquecer nossa história e nossa condição por um tempo demasiadamente longo. Por que ficarmos quietos, silenciosos, e perdoarmos ou esquecermos o holocausto de milhões sem conta — cem, duzentos, trezentos milhões? — de africanos (homens, mulheres, crianças) friamente assassinados, torturados, estuprados e raptados por criminosos europeus durante a escravidão e depois dela? Ou será que não devemos clamar nem reclamar, cooperando com os escravocratas de ontem e de hoje, já que para os europeus a es-

cravado constituiu o «passo necessário» à fundação e desenvolvimento do capitalismo, e sendo este a etapa obrigatória rumo ao «paraíso» socialista? Podemos ler as páginas da história da humanidade abertas diante de nós, e a lição fundamental que nos transmitem é de uma enorme fraude teórica e ideológica articulada para permitir que a supremacia ário-euro-norte-americana pudesse consumir sua imposição sobre nós; e seu *dictate* econômico, sócio-cultural, ideológico e político nos modelasse qual uma camisa-de-força inevitável.

Sob a lógica desse processo, as massas negras do Brasil só têm uma opção: desaparecer. Seja aniquiladas pela força compulsória da miscigenação/assimilação, ou através da ação direta da morte pura e simples. É assombroso comprovar que uma dinâmica fatal de erradicação vem ceifando vidas negras, ininterruptamente, há quatro séculos. E que, apesar dessa espada sinistra suspensa sobre sua cabeça, o negro jamais desfeleceu, nunca perdeu a esperança e a energia, sempre esteve alerta à menor chance de recapturar os fios rompidos de sua própria história: começar e recomendar o esforço de dignificar seu ser, enriquecer sua cultura original, elevando-a a um nível de verdadeira instituição nacional. Nesse contexto sobressai a plena consciência do negro de que somente poderá ter um futuro quando houver a transformação de toda a estrutura do país, em todos seus níveis: na economia, na sociedade, na cultura, na política. O povo afro-brasileiro também sabe que sua participação em todos os degraus do poder é um imperativo de sua sobrevivência coletiva — como um povo, uma nação. De nossa perspectiva, no que se refere a certos objetivos, a luta do negro brasileiro difere da luta de seus irmãos afro-norte-americanos. Aqui nos Estados Unidos ele é uma minoria rodeada pela sociedade majoritária branca racista. No Brasil, debaixo das variadas gradações de cor epidérmica, as massas de descendência africana — os negros — somam a maioria absoluta do povo brasileiro. Se abandonarmos os estilos de raciocínio inerentes a cada um dos grupos dominantes, verificaremos que o Brasil pratica na América do Sul, uma política racial de conteúdo e consequência racistas — discriminatória e segregacionista — baseada no exclusivismo branco-minoritário exatamente nos moldes daquela praticada pelos *aparteístas* da União Sul-Africana.

Não temos, no Brasil, de enfrentar o problema da terra, que surge como uma questão básica na luta do negro nos Estados Unidos. Semelhantemente à situação dos irmãos negros da União Sul-Africana, o que nos resta fazer é tomar posse e controle daquilo que nos pertence — ou seja, do país que edificamos; e isto deverá ser realizado em fraterna igualdade e comunhão com os poucos índios brasileiros que sobreviveram a idêntico massacre e espoliação racista sofridos pelos africanos. Não esqueçamos que enquanto os jesuítas tentavam domesticar e aculturar os indígenas para, em seguida, serem sistematicamente dizimados, os africanos e seus descendentes construíam as fundações sócio-econômicas do país. Construíamos, enquanto a escória portuguesa que para aqui veio «colonizar, civilizar, cristianizar» torturava africanos, assassinava índios, estuprava negras e índias no fundo das redes, caçava com armas de fogo aqueles africanos sublevados nos quilombos. São tempos passados e presentes, duramente produtivos.

Uma possível tomada do poder pelos negros foi sempre um pesadelo perturbando o sono tranqüilo das classes dominantes e governantes do país, durante todo o decorrer de nossa história. Por isso tornou-se um aspecto básico na concepção de uma técnica e de uma estratégia para o esmagamento e desaparecimento completo do negro do mapa demográfico. É óbvio que não existem leis nem testemunhos escritos estabelecendo as linhas de uma tal política, mas a documentação existente, do início de 1800 até a metade deste século, é irrefutavelmente clara e definitiva, conforme teremos oportunidade de examinar no Capítulo 2. Aliás, os interesses que a fundamentam são tão profundos que se tornaram parte do inconsciente atuando negativamente nas oportunidades de trabalho, de moradia e de educação — torna-se imperioso considerar a política imigratória do Brasil, concebida sob o explícito propósito de ário-europeizar a população como uma prática metódica de tirar aos africanos e seus descendentes os meios necessários de sobrevivência. O historiador Clóvis Moura nos recorda que

Entraram mais imigrantes italianos nos
30 anos depois da Lei Áurea do que escravos
que foram beneficiados com a libertação.
Com a Lei Áurea, a marginalização
do negro estava instituída. (1977:27)

Nessa onda imigratória participavam também espanhóis, alemães, judeus, sírios, portugueses, poloneses, libaneses e outros; por último vieram os japoneses e os racistas brancos expulsos do antigo Congo belga (Zaire), de Angola e Moçambique, seguido dos fascistas que sobreram da queda do salazarismo em Portugal. Aí temos o proletariado artificial introduzido no país para deslocar os negros do mercado de trabalho «livre»; ou, em outras palavras, um episódio cru e simples na história da espoliação do africano e seu descendente, sumariamente *excluído*, violentamente *expulso* da classe trabalhadora. Todos os velhos barões latifundiários da cana-de-açúcar, do algodão ou do café, ou da borracha; os grandes comerciantes, os proprietários de terras improdutivas, os industriais e os banqueiros — toda a aristocracia rural e empresariado urbano —, todos foram e são de origem ário-européia, quer sejam do *stock* colonial português, quer provenham do *stock* mais recente da imigração. E enquanto os negros permanecem na base da escada social, durante quatro séculos, os imigrantes brancos que chegaram ao país em algumas décadas, ou, por assim dizer, há alguns dias, ascendem rapidamente a escala social e de todos os poderes, seja o econômico, o político ou o cultural. Essa vertiginosa mobilidade da sociedade brasileira não toca nem a pele negra da população majoritária.

Manipuladores da utopia ideológica chamada «democracia racial», coletivo da classe dominante. Para que se necessitaria de uma legislação escrita, quando da prática social, da rotina existencial das camadas dominantes, resultou uma espécie de lei consuetudinária que sutilmente passou a integrar o elenco dos instrumentos básicos da política do país? O exemplo de confrontação racial nos Estados Unidos aconselhou às nossas classes dirigentes um outro caminho; em lugar de um choque frontal entre pretos e brancos, a solução brasileira seria negar a existência do problema, negar, e sempre negar, que no Brasil exista qualquer tipo de questão ou problema de preconceito e discriminação raciais. Isto a despeito das incontáveis denúncias da imprensa, das várias pesquisas da ciência social, dos livros publicados, dos depoimentos e das reivindicações coletivas dos afro-brasileiros, afirmando, provando o contrário. A classe dominante no Brasil procede como uma antecipação dos ensinamentos de Goebbels, o famoso ideólogo do III Reich, de que a mentira, sustentada insistentemente e reiteradamente, é capaz de criar

uma nova verdade; em contrapartida, a verdade passa a ser a mentira verdadeira. O Brasil oficial dispendeu grande esforço tentando criar a ficção histórica segundo a qual o país representa o único paraíso da harmonia racial sobre a terra, o modelo a ser imitado pelo mundo. Não levou em conta a precariedade, a longo prazo histórico, do alcance eficaz da mentira-realidade ou da realidade-mentirosa que o próprio Goebbels tão bem exemplifica. Com a queda do colonialismo na África e o levante dos povos negros de todas as partes do globo, também no Brasil se desintegra a parafernália de artifício, de subterfúgio, de hipocrisia, montada para ocultar o crime que se pratica contra as massas negras.

Entre os mecanismos executores do linchamento social do afro-brasileiro — deixando de lado a miscigenação compulsória, que significa o embranquecimento forçado do negro como único meio de melhoria sócio-econômica; indo além do preconceito de cor, da discriminação e da segregação raciais, os supremacistas brancos e brancóides manejam simultaneamente outras ferramentas de controle social do povo negro, exercendo sobre ele constante lavagem cerebral, visando entorpecer ou castrar sua capacidade de raciocínio. Esta tarefa vil quase não encontra obstáculos à sua frente, devido à situação de permanente penúria, fome, degradação física e moral, em que são mantidas as massas afro-brasileiras. Esta forma de *mentecídio* contribui muito significativamente para o resultado ótimo buscado pela estratégia do seu aniquilamento total. Florestan Fernandes toca fundo no assunto, alertando-nos para o que chama

... o «complexo» como formação psicodinâmica e sócio-dinâmica reativa, por meio da qual o branco invade a personalidade profunda do negro e debilita seu equilíbrio psíquico, o seu caráter e a sua vontade. (1972:273)

Quais poderiam ser as consequências do fenômeno referido? Uma dessas consequências pode ser observada em São Paulo, no coração do centro industrial do país. Lá se encontram as taxas mais altas de desemprego e de suicídio entre os negros; o maior número de desequilibrados mentais está dentro

da comunidade negra; assim como furto, prostituição, roubo, enfim, delinquência ou crime de natureza sócio-econômica, mostram alta porcentagem de negros. Mas há ainda a mortalidade infantil, a criança abandonada, a delinquência infantil, setores onde os negros figuram em número desproporcional à sua porcentagem na população geral de São Paulo. Em face de uma realidade tão chocante, como poderemos esquecer ou perdoar?

No Brasil, a minoria branca dominante jamais hesitou em demonstrar e praticar sua leal solidariedade, de forma ativa, à sua origem étnica, cultural e político-militar, à Europa. Seus laços com Portugal, depois da independência do país, com graves implicações com o sangrento governo colonialista de Salazar, testifica enfaticamente a permanência desse conluio o qual, seja dito, tem mais de subserviência e colonização mental do que propriamente de honesta e dignificante lealdade. Adiante iremos examinar algumas das amostras daquela solidariedade entre «arianos» daquém e dalém mar, no capítulo final do volume. Em tempo algum a autodenominada «consciência nacional» brasileira questionou seriamente o comportamento dessa classe dirigente, seus espúrios compromissos. A solidariedade européia e coesão racial, com sua contraparte branca nas Américas, tem produzido enormes benefícios (para eles) e consolidado o poder em ambos os lados.

Se a recíproca é verdadeira, ainda que em potencial, chegou o instante histórico de a maioria negra do Brasil, sem mesmo necessitar de justificação, reatar seus liames com a África original, solidarizando-se com os irmãos africanos do continente e da diáspora, em todos os lances de sua luta por independência, liberdade e dignidade. Precisa ir além o negro brasileiro: deve ele sustentar sua africanidade em nível de poder, assim firmando um lugar próprio no concerto das nações africanas e negras. Institucionalizar o Brasil Negro — eis a exigência que grita sua urgência na encruzilhada de nossa história. Um Brasil Negro que substitua o poder ora vigente, destituído de legitimidade, ficção do poder ariocapitalista e servo mimético do Euro-Estados-Unidos.

Para a institucionalização do poder com base na autodeterminação das massas afro-brasileiras, temos o exemplo inspirador do Quilombo dos Palmares: isto significaria a adoção da estrutura progressista do comunismo tradicional da África,

cujá longa experiência demonstrou que em seu seio não há lugar para exploradores e explorados. Aceitar o comunismo africano, situá-lo no contexto das exigências conceituais, funcionais, e práticas da atualidade, significaria nada mais do que tornar a história a favor de nós mesmos. Valeria como optar por uma qualidade de socialismo cujo funcionamento na África tem a sanção de vários séculos, muito antes que os teóricos europeus formulassem a sua definição «científica» de socialismo. Convém lembrar as palavras de um verdadeiro líder africano, Amílcar Cabral, ao se referir aos positivos valores culturais da África:

... a luta de libertação é, acima de tudo, uma luta tanto para a preservação e sobrevivência dos valores culturais do povo, quanto para a harmonização e desenvolvimento desses valores dentro da estrutura nacional. (1973:48)

Considerando o ser humano como a autêntica base do poder, a maioria de descendência africana terá condições de eliminar, no Brasil, apoiada nesse comunismo devidamente atualizado, os privilégios econômicos, políticos, culturais e sociais que atualmente institucionalizam as estruturas do poder. Para aqueles reacionários decrépitos, paladinos de nosso permanentemente atraso, assumir nossa própria identidade, proclamar nosso direito legítimo ao poder, é o mesmo que praticar um racismo às avessas. Estes recusam qualquer razão ou o esclarecimento mais lógico e justo. São dogmáticos neste ponto. Entretanto, Haki Madhubuti tem uma frase clara, simples e definitiva:

É necessário esclarecer que ninguém está contra os brancos porque eles são brancos — estamos contra os brancos por causa da irrefutável documentação de sua guerra contínua contra os negros. Nós estamos a favor dos negros (1977:242; grifo no original).

Todos os ensaios foram revistos, corrigidos, cortados ou acrescentados, fato que pode ter alterado a dimensão ou a forma original, mas que não modificou o sentido do seu res-

pectivo conteúdo. O *Capítulo 1* transcreve o *paper* que preparei para o VI Congresso Pan-Africano, a pedido do Ministro do Exterior da Tanzânia Mr. John Malecela, Chairman do *Steering Committee* do Congresso, realizado em junho de 1974 em Dar-es-Salaam. Já me encontrava em Nova York, procedente de Buffalo, a fim de participar da reunião na qualidade de delegado brasileiro e único sul-americano, quando recebi telegrama de Mr. Malecela, simultaneamente, mas independentes entre si, com a informação de que a delegação da Guiana e o coordenador da região Caribe-América do Sul, o irmão Eusi Kwayama, tinham sido impedidos de viajar para a Tanzânia e excluídos do Congresso. Após momentos de perplexidade, vacilando entre não comparecer a Dar-es-Salaam em solidariedade à delegação da Guiana — a opção do líder pan-africanista C. L. R. James — e estar presente ao Congresso e protestar contra a inaceitável discriminação, decidi pelo último caminho, comparecendo. Enquanto lia meu discurso para a assembleia, recebi cerca de três ou quatro avisos escritos do presidente do Congresso Mr. Aboud Jumbe, Primeiro Vice-Presidente da Tanzânia, para que não me alongasse em meu pronunciamento; eu deveria terminar no ato, supostamente por carência de tempo. Todavia eu tinha ouvido vários delegados de outros países usarem a tribuna frequentemente, e seus longos discursos não eram perturbados. Houve uma linha ideológica imposta rigidamente sobre o Congresso por certas facções, a qual será discutida mais adiante; a tentativa de me fazer calar serve como amostra do clima predominante. Insisti, não abandonei a tribuna, e ao microfone continuei a leitura até o final do *paper*. Era irônico, naqueles instantes, lembrar que a força inspiradora do VI Congresso Pan-Africano e seu original organizador, C. L. R. James, na etapa preparatória em Washington D. C., teve um encontro comigo articulado pelo nosso velho companheiro de lutas Roosevelt Brown. Naquela ocasião Mr. James expressou sua intenção de dedicar um dia inteiro da sessão plenária do Congresso para discutir a situação brasileira; com toda a razão, Mr. James considerava o despertar da consciência do afro-brasileiro um fato de decisiva importância à causa pan-africana. Somos a maior nação negra fora do continente africano, com mais de 70 milhões de descendentes dos ex-escravos. E naquele Congresso eu representava não apenas o Brasil, mas todo o *continente* da América do Sul, além de que apresentava um estudo que me fora solicitado.

No entanto, tentavam silenciá-me! Embora estivesse limitado pelas regras do regimento interno, ao finalizar meu discurso deixei registrado meu desacordo com a política de exclusão ou de intimidação patrocinadas por governos reacionários de qualquer coloração ideológica.

Durante uma conferência preparatória do Congresso, realizada em Kingston, Jamaica, em 1973, tive oportunidade de conhecer pessoalmente a Sra. Amy Jacques Garvey, viúva de Marcus Garvey e autora de dois importantes livros sobre o Garveysmo. Em sua agradável casa rodeada de um pomar, passamos uma tarde trocando idéias e informações sobre a luta negra; pequenos desacordos e muitos acordos com aquela inescrutável mulher negra que doou toda sua energia, inteligência e coração nas muitas batalhas de libertação da raça. Pouco tempo depois desse encontro Mrs. Garvey faleceu, mas a fortaleza do seu espírito continua nos inspirando e transmitindo energias.

Na manhã seguinte ao ato inaugural do Congresso em Dar-es-Salaam, fui recebido na State House para uma audiência privada com o Presidente Julius Nyerere que durou duas horas. Durante os poucos minutos que estive na sala de espera, revi na memória a imagem daquele Presidente que conheci no dia anterior, primeiro de longe, no salão cheio do Congresso, quando ele pronunciou o discurso inaugural; depois, na noite desse mesmo dia, quando o Presidente deu uma recepção aos congressistas no jardim da State House, quando comparamos nossos cabelos brancos e rimos. Então vi aquele riso tão puro e seu rosto mostrava uma alegria resplandecente de criança; verdadeiramente eu estava diante da face radiante da África, livre e plena de esperanças. . . Mantive com o Presidente Nyerere uma conversa franca sobre a situação racial no Brasil, e deixei seu agradável e simples gabinete com meu espírito enriquecido pela comunicabilidade inteligente e humana daquele líder africano.

Um problema sério que defronta qualquer participação afro-brasileira em evento internacional dessa natureza está no exclusivismo lingüístico que exige dos africanos que falam português — o grande contingente que inclui Brasil, Angola, Moçambique e Guiné-Bissau — o uso obrigatório do inglês ou do francês, exigência que significa para nós uma dupla colonização em termos de linguagem. A necessidade de tradução especial para meu discurso, já que o serviço normal de tradução do

Congresso não incluía o português, impunha um tempo dobrado para minha intervenção. Nesse difícil transe fui assistido pelo corajoso esforço de uma mulher francesa, membro do corpo oficial de tradutores fornecido pela OAU, que, embora não fosse tradutora de português, fez o melhor que pôde, com o português restrito que conhecia, e forneceu uma tradução simultânea do meu discurso para o francês; isto permitiu que o que eu disse pudesse também transitar pelos canais das línguas inglesa e árabe. Quero apresentar minhas sinceras desculpas por não ter guardado o nome dessa mulher da França, porém, mesmo assim, expressei a ela meu especial agradecimento por sua inesquecível dedicação e gentileza.

O *Capítulo 2* é o meu discurso ao Encounter: African World Alternatives, promovido em Dacar, Senegal, e organizado pelo esforço energético de Wole Soyinka, manejando as armas forjadas por Ogun em seu nunca acabado salto transitório através do abismo existencial, rumo à liberdade africana. Ao contrário do encontro de Dar-es-Salaam, cujo documento final ressoa como o próprio atestado de óbito da idéia pan-africana, a reunião de Dacar, sem a interferência de poderes governamentais ou de delegações oficiais tocando suas próprias fanfarras, decorreu em clima construtivo. No final dos trabalhos votou-se uma moção de solidariedade à luta armada do MPLA em Angola; criou-se uma Associação de Pesquisadores do Mundo Africano, sob a presidência de Cheikh Anta Diop; estes foram fatos positivos para nossa organização internacional, comprometida na libertação total do continente. A União dos Escritores dos Povos Africanos, patrocinadora da conferência, aprovou sua constituição e tomou drásticas decisões para a adoção de uma língua africana — o Swahili — como língua franca pela qual todos os africanos pudessem finalmente comunicar-se entre si. Mas enquanto a língua comum para o continente e a diáspora não for realidade, as dificuldades prosseguem; e eu teria de enfrentar novamente o problema da tradução, e, conseqüentemente, pressionado sob as implacáveis limitações de tempo.

Dividido em duas partes, o *Capítulo 3* é constituído de dois seminários ministrados no Departamento de Línguas e Literaturas Africanas, Universidade de Ife, na Nigéria. Aquela época dirigido pelo professor Wande Abimbola, esse departamento cumpria um papel extremamente relevante na erradicação dos males produzidos pela colonização mental e cultural dos

africanos. Nessa linha de orientação, os valores africanos de cultura, religião, língua, filosofia, artes, história, costumes — sistematicamente negados, distorcidos ou subestimados durante o colonialismo inglês — estão sendo reafirmados, recuperados da marginalização, da degradação e da vergonha, reconhecidos e restaurados em suas inerentes e relevantes funções sócio-culturais, numa sociedade nigeriana que progressivamente assegura sua originalidade e soberania. A Universidade de Ife mantém ainda um Projeto das Culturas Africanas na Diáspora — sob a responsabilidade dos professores Abimbola, Soremekun e Akin-toye — o qual, por seus objetivos básicos, implicitamente está envolvido em todos os movimentos, esforços ou iniciativas referentes às culturas de origem africana nas Américas. Seria um ato de grande visão e sabedoria, no âmbito da política cultural pan-africana, se aquela universidade enfatizasse esse projeto dentro de sua estrutura acadêmica, com recursos financeiros e todos os meios necessários, a fim de que o Projeto pudesse expandir e estabilizar as atividades que tão auspiciosamente iniciou, com apreciáveis trabalhos de pesquisa, estudos e intercâmbios entre África: o continente e a diáspora. Aquele Seminário do Corpo Docente, mantido pelo Departamento de Línguas e Literaturas Africanas, foi para mim um fórum altamente informativo e estimulante. Oportunidade de contato humano e intercâmbio acadêmico — embora fique consignado o caráter confessadamente não-acadêmico e não-scholar de minha contribuição. Minhas calorosas congratulações ao Departamento por ter criado veículo tão efetivo de aprendizado e ensino.

Encerrando o volume, o *Capítulo 4* transcreve minha contribuição ao I Congresso das Culturas Negras nas Américas, acontecido em Cali, Colômbia, em agosto de 1977, no qual apresentei, na qualidade de delegado do Brasil, o Projeto das Culturas Africanas na Diáspora, da Universidade de Ife, Nigéria. Fui eleito presidente do *Grupo de Trabalho D — Etnia e Miscigenação*; no fim desta Introdução transcrevo excertos das *Conclusões e Recomendações* votadas por esse Grupo. Infelizmente, as recomendações completas do Congresso não se achavam disponíveis quando organizava o presente livro. Entretanto estas que publicarei no final, votadas pelo *Grupo D*, foram aprovadas pela Assembléia Geral do Congresso, e originalmente redigidas em espanhol. Como assessora do grupo elegeu-se a antropóloga colombiana Nina S. de Friedmann.

Sem dúvida o congresso de Cáli marcou um passo adiante na história africana da diáspora; pela primeira vez em 400 anos, os negros das três Américas se reuniram, depois que seus ascendentes africanos, trazidos à força para a escravidão no Novo Mundo, foram divididos e isolados. O leitor dos Estados Unidos deve ter notado que evitei o uso do termo «afro-americano» ou «negro-americano» para qualificar os negros desse país. Uma tentativa para estabelecer e afirmar o fato de que os Estados Unidos não esgotam as Américas: afro-americanos e negro-americanos podem ser encontrados desde o norte do Canadá ao extremo sul da Argentina. O monopólio no uso dessa expressão pelos negros norte-americanos tende a obscurecer neles a lembrança dos negros das outras partes do continente. O Congresso das Culturas Negras das Américas reforçou os liames de nossa unidade como povos negros de todas as Américas. Em Cáli atuamos num ritmo e numa atmosfera bastante favoráveis; nem as discussões, nem as votações sofreram qualquer censura de caráter ideológico ou repressão político-partidária. O único episódio negativo registrou-se nas típicas manipulações burocráticas, tradicionais no comportamento do racismo brasileiro e da ditadura militar que nos «governa», impedindo o comparecimento da delegação brasileira ao Congresso, encabeçada pelo historiador Clóvis Moura. Teria sido a mais numerosa delegação no congresso, na correta proporção da presença majoritária afro-brasileira na respectiva população do país, bem como relativamente à população negra específica de cada país americano.

Entre as recomendações adotadas pelo Congresso, houve uma que apresentei apoiando e dando continuidade à decisão votada pela União dos Escritores Africanos, em Dacar: a recomendação do ensino de uma língua africana em todas as universidades de países americanos com população negra; assim, a longo prazo, em esforço coordenado com a ação semelhante no continente, todos os africanos poderão um dia dispensar em sua comunicação recíproca os intermediários lingüísticos alienígenas. É oportuno mencionar aqui outro fato de relação lingüística: entre os eventos de Dacar e de Cáli, teve lugar o II Festival Mundial de Artes e Culturas Negras e Africanas, em Lagos, Nigéria, em janeiro-fevereiro de 1977. Nessa ocasião foi aprovada pelo Colóquio daquele Festival uma proposta de minha autoria incluindo o português como uma das línguas oficiais em

todo futuro encontro internacional do mundo africano. Durante a discussão e votação dessa proposta contei com o apoio decisivo do eminente teórico e lutador negro norte-americano Dr. Ron Karenga. O relato completo de minha polêmica participação no Colóquio de Lagos, perturbada pelo constante esforço da delegação oficial do governo brasileiro em tentar me silenciar, está nas páginas do meu livro *O Genocídio do Negro Brasileiro*, edição Paz e Terra, 1978.

Ao encerramento de seus trabalhos, o plenário do Congresso de Cáli tomou a decisão de promover o II Congresso das Culturas Negras nas Américas, em 1979, no Panamá, assegurando a continuidade desse laço vital ao futuro dos povos negros no Novo Mundo. Esperemos que nessa próxima reunião os negros brasileiros possam comparecer e participar plenamente, sem perturbações, restrições ou ameaças.

Quero por fim tornar públicos meus sentimentos de gratidão ao Centro de Pesquisas e Estudos Porto-riquenhos (Puerto Rican Studies and Research Center) da Universidade do Estado de Nova York em Buffalo (State University of New York at Buffalo), pelo apoio que tem dispensado a mim durante mais de sete anos. Meus colegas e *hermanos* Francisco Pabón e Alfredo Matilla, assim como os estudantes porto-riquenhos, têm sido fonte de inspiração, coragem e esperança, em nossa luta comum pela descolonização, liberdade, igualdade e dignidade dos povos negros de Porto Rico e Brasil. Meus agradecimentos ao Departamento de Línguas e Literaturas Africanas, Universidade de Ife, pelo estímulo que me ofereceu durante o ano que lá passei como Professor Visitante, em Ilé-Ifé. Meu reconhecimento estende-se ainda a todos aqueles que de uma forma ou de outra contribuíram para a existência deste livro, seja discutindo com o autor os temas e idéias nele contidos, seja colaborando na tradução ou datilografando os textos. Entre estes se encontram Clóvis Brigagão, Nanci Valadares, Vera Beato, Kathryn Taverna, Máximo Soriano, Érica Fritz, e minha mulher Elisa, a quem este livro muito deve.

A. N.

Universidade do Estado de Nova York
Centro de Pesquisas e Estudos Porto-riquenhos
Buffalo, 13 de maio de 1978

- Asante, Molefi Kete (1978) *Systematic Nationalism and Language Liberation*. Buffalo, New Horizons (Impublicado).
- Cabral, Amílcar (1973) *Return to the Source: Selected Speeches of Amílcar Cabral* (ed. por Africa Information Service). New York and London: Monthly Review and Africa Information Service.
- Clarke, John Henrik (1974) *Marcus Garvey and the Vision of Africa*. Nova York: Random House.
- (1977) «The Development of Pan-Africanist Ideas in the Americas and Africa before 1900». Lagos: Festac 77 Colloquium, 1977 (Impublicado).
- Fernandes, Florestan (1972) *O Negro no Mundo dos Brancos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- Karenga, Maulana Ron (1975) «Ideology and Struggle: Some Preliminary Notes», *Black Schooler*, janeiro-fevereiro (Vol. VI, nº 5) p. 23-30.
- Madhubuti, Haki (1977) *Enemies: The Clash of Races*. Chicago: Third World Press.
- Maglangbayan, Shawna (1972) *Garvey, Lumumba, Malcolm: Black Nationalists Separatists*. Chicago: Third World Press.
- Moura, Clóvis (1977) «Negro: A Abolição de uma Raça», entrevista à *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 13 de maio de 1977.
- Nascimento, Abdias do (1977) «Racial Democracy» in Brazil: *Myth or Reality?* Ibadan: Sketch Publishing Co.
- Nyerere, Julius K. (1974) «Speech to the Congress», *Black Schooler*. Sausalito: julho-agosto (Vol. V, nº 10), p. 16-22.
- Walters, Ronald (1977) «Marxist-Leninism and the Black Revolution», *Black Books Bulletin*. Chicago: Fall (Vol. V, nº 3), p. 12-17, 63.

Grupo D — Etnia e Mestiçagem

(excerto das Conclusões e Recomendações propostas pelo Grupo e aprovadas pela assembléia geral do Congresso)

Conclusões

Embora nos Estados Unidos certas leis particulares do racismo tenham sido abolidas, na atualidade a discriminação racial é exercida em nível privado e institucional de uma maneira que pretende ser encoberta, mas que continua protegida pela lei.

Na América Latina se pratica a discriminação racial de maneira mascarada, sutil, aberta ou encoberta.

Tal discriminação utiliza as diferentes tonalidades de cor epidérmica do negro como mecanismo para conseguir que o homem negro desapareça através da ideologia do branqueamento, como a busca do homem ideal para obter melhores condições de vida, e com este mesmo mecanismo se destrói a solidariedade política, econômica, religiosa e familiar dos grupos negros.

A contínua repetição do tratamento dado pelos brancos aos negros no passado, sem enfatizar suas realizações criativas e sua participação na construção da América, é outra maneira de discriminação.

A atitude adotada por intelectuais de orientações políticas particulares que negam a existência da questão racial como um elemento que participa na existência de problemas sociais, sustentando que a situação é de ricos e pobres, oprimidos e opressores, é uma maneira de discriminação racial.

Recomendações

II. Debatendo a situação racial na Colômbia, focalizou-se a ausência de participação do negro na economia e na política do país, assim como as causas da mesma. Foi aprovada uma proposta tendo-se em conta que, além do telão de fundo econômico-social, existe o elemento *raça* usado para negar ao negro uma devida participação, em todos os níveis, na vida do país.

— A criação de uma consciência política e social que promova uma autêntica participação do negro na Colômbia e em outros países da América. E, para esse efeito, desvirtuar todos os esquemas homogeneizantes que reúnem o *lumpen* branco, negro ou indígena, ou o proletariado branco, negro ou indígena, num só bloco que não leva em conta a interiorização do domínio que os grupos brancos exercem sobre os não-brancos.

III. Tendo-se em conta o perigo iminente do Brasil, Argentina e Chile, que por inspiração dos Estados Unidos estão em negociações, em colaboração com a União Sul-Africana, para assinar um Tratado do Atlântico Sul que integraria a União Sul-Africana no perímetro de defesa dos Estados Unidos e do mundo ocidental, o que efetivamente seria um pacto militar ofensivo contra os negro-africanos do sul da África, foi aprovada a seguinte proposta:

— Que o Congresso se dirija aos governos dos Estados Unidos, Brasil, Argentina, Chile, às Nações Unidas, à Organização dos Estados Americanos e à Organização da Unidade Africana, manifestando nossa repulsa e nossa enérgica oposição às manobras e conversações, diplomáticas ou militares, ou qualquer tipo de fato que possa conduzir à realização de uma Aliança ou Tratado do Atlântico Sul, ou à criação de qualquer outro organismo que disfarce o objetivo de colaborar com os criminosos racistas que encabeçam os governos dos Estados do sul da África.

IV. Enfrentando a pergunta de como resolver os problemas de discriminação e racismo que o negro sofre e reco-

nhecendo que eles surgem de um sistema institucionalizado complexo e vasto, afirmamos que

— Os descendentes africanos das Américas terão que estar conscientes que seus problemas não se resolverão com pequenas modificações ou reformas de natureza tópica, senão que se necessitará de uma mudança estrutural básica da sociedade e do sistema econômico-político vigente. Portanto, não nos limitaremos a uma atuação no plano intelectual elitista, senão que nos dirigiremos aos povos trabalhadores, marginalizados, analfabetos, inclusive, a fim de trabalhar com eles rumo a uma verdadeira revolução de caráter econômico, social, político e cultural que não permita nem a exploração nem o racismo.

VI. Considerando a necessidade de instrumentos para concretizar os ideais e os objetivos de estudo, intercâmbio de idéias e de estratégias de luta, se propõe:

— A criação de organismos dinâmicos em cada país, encarregados de investigar, dirigir, desenvolver e apoiar todas as atividades tendentes a transformar as estruturas econômicas e sociais, tendo-se em conta a libertação do negro nas Américas. Haverá um organismo central confederado no qual cada país tenha um delegado. Tal organismo constaria das seguintes seções, entre outras:

- a) Atividades política e estratégica (Ação)
- b) Atividade cultural (Ciências, Artes, Economia)
- c) Desenvolvimento tecnológico.

VII. Discutindo o problema da comunicação dos descendentes africanos com seus irmãos no Continente, e considerando que devemos erradicar todas as formas de colonização, inclusive a lingüística,

— Foi proposto aos órgãos educativos dos países da América o ensino de uma língua africana, a qual, a longo prazo, possa ser utilizada como instrumento de

educação e comunicação universal entre os negros de todo o mundo.

IX. Na discussão do conceito de que o negro tem sido um co-colonizador em diferentes países da América, surgiu a recomendação seguinte:

— Que tendo-se em conta que em muitos estudos escritos o negro tem sido assinalado como um co-colonizador da América e que a colonização foi uma obra de genocídio físico e cultural realizado pela cultura ocidental, *Solicitamos* que se retifique essa noção, esclarecendo que, pelo contrário, a participação do negro foi como um dos construtores da América.

XI. Em todos os países da América se observam fenômenos de dispersão e de divisão entre pessoas desprevenidas como resultado de manipulação do poder dominante, econômico e sócio-político. Assim,

— Esta denúncia exorta aqueles que são vítimas de tais manobras, para que impeçam com sua sensatez que se estimule a divisão e a confrontação entre grupos negros, já que isto só favorece os seus exploradores.

REVOLUÇÃO CULTURAL E FUTURO DO PAN-AFRICANISMO

Apresentado à assembléia geral
VI Congresso Pan-Africano
23 de junho de 1974
Dar-es-Salaam, Tanzânia

... nós, negros africanos, temos sido convidados sem muita insistência a nos submetermos a uma segunda época de colonização — esta vez por uma abstração universal-humanóide definida e conduzida por indivíduos cujas teorias e prescrições são derivadas da apreensão do seu mundo e sua história, suas neuroses sociais e seu sistema de valores.

Wole Soyinka

Myth, Literature and the African World

Em primeiro lugar desejo agradecer ao Presidente Julius Nyerere, ao Partido TANU e ao povo da Tanzânia a calorosa e fraterna recepção oferecida a este representante das massas negras do Brasil. Gostaria de expressar também a incondicional solidariedade dos afro-brasileiros aos movimentos armados de libertação nacional e às guerras contra o colonialismo no continente africano sustentadas por nossos irmãos africanos.

Isto que hoje constitui as aspirações do pan-africanismo foi uma realidade para os nossos ancestrais. Eles viveram numa terra que era deles, possuíam suas próprias culturas, religiões, línguas, civilizações e estilos de vida; unicamente eles eram os donos dos frutos resultantes do seu trabalho, dos quais dispunham segundo seus interesses e desejos (Diop 1977 e 1978). Aquela harmonia — homem, natureza, trabalho e cultura: existência e vivência no continente — foi rompida pela invasão imperialista européia e sua consequente espoliação colonial. Presumo que este VI Congresso Pan-Africano realiza-se sob a égide daquele livre espírito original que inspira toda luta pan-africana. Este é pois o Congresso da unidade ferida e interrompida, a qual não apenas os africanos do continente, mas os povos negros de todo o mundo, desejam resgatar, recompor e enriquecer, segundo as necessidades de modernização impostas pela construção de uma sociedade industrializada e progressista.

Em linhas muito grosseiras e gerais, talvez sejam estas as circunstâncias históricas existentes na África e no cenário internacional que presidem e tornam significativo este Congresso do qual ora participamos. Atravessamos uma longa e árdua estrada desde o primeiro desses Congressos, até chegarmos a este que é o sexto na linha de sua sucessão.

Com efeito, a partir do domínio colonial, desenvolveu-se entre os povos africanos a pungente consciência da tragédia que se traduziu na ocupação do seu continente, e agora progredimos

rumo ao que hoje revela e confirma o processo de libertação pan-africana. Constituíamos o ser invadido, estuprado e explorado — a terra africana ocupada, seus filhos e filhas raptados e avaliados apenas por seu servilismo; seus recursos naturais desviados do seu destino de direito para a ilegítima acumulação da riqueza material do Ocidente; desse ponto, marchamos agora para a direção oposta: rumo ao processo de formação e promoção do autogoverno soberano. Aquilo que significava espírito na África foi transformado em capital na Europa/América do Norte. O que era ser humano foi *reificado* nas terras do capitalismo, ou *nativizado* em sua própria pátria de origem, pelos interesses e abusos do racismo colonial, primo gêmeo do imperialismo europeu.

A restituição aos africanos daquilo que era antes unicamente seu, neste momento histórico de crise aguda do capitalismo, apresenta necessariamente implicações de relevante função ecumênica. Pois uma vez mais a redenção do oprimido, em sua plena consciência histórica, torna-se em instrumento de libertação do opressor encurralado nas prisões a que foi conduzido pela ilusão da conquista.

Cultura: uma unidade criativa

É geral o reconhecimento de que a chamada cultura do Ocidente chegou a um ponto visível de impasse que denuncia sua exaustão histórica. Extinguiu-se a vigência funcional e criativa que a caracterizava, seu declínio produziu as tensões na humanidade contemporânea, e os povos se defrontam e confrontam-se em porções cada vez mais desintegradas e inimigas. O império em decadência aí está, exangue e perplexo, e sua única alternativa são as guerras. Assim constatamos facilmente que aquelas sociedades mais intrinsecamente ocidentalizadas são as menos capazes de deter o acelerado processo da própria deterioração. Dessa circunstância advém a certeza de que o desempenho de um papel não apenas importante, como urgente, está desafiando o potencial criativo de todos os povos, nações, homens e mulheres. E nesta etapa da trajetória humana, vemos emergir, num certo lugar da terra, um ponto insuspeitado, alguma coisa intrigante, talvez um mistério histórico: o fenômeno da cultura de uma área específica, até agora marginalizada, projetando-se na direção da área de expansão ecumênica.

Falo das culturas africanas e das culturas negras, quer dizer, culturas dos africanos e de seus descendentes na diáspora; as destes últimos podem ou não ser inteiramente africanas, porém são típicas das comunidades negras em seus respectivos países. E são todas essas culturas, com suas nuances características escolhidas criticamente para constituir uma unidade libertadora e progressista, que suportam e estruturam a cultura pan-africana. Com Amílcar Cabral sabemos e queremos «preservar e criar a cultura, para fazer a história» (1973:14).

Neste VI Congresso poderá ocorrer nosso desacordo em termos de detalhes pertinentes a nossas variadas contribuições, assim como a nossas particulares visualizações do melhor caminho a ser trilhado para a conquista do futuro. Não importa; pois o elemento básico está no conceito da unidade africana na luta contra a exploração do povo negro, seja pelo imperialismo ou seus agentes, que aqui se afirma como a essência mesma do nosso encontro. Que mais poderia ser a cultura senão a *unidade criativa* de forças que, de outra forma, poderiam estar dispersas e enfraquecidas em suas próprias singularidades?

Tanzânia compreendeu nossa posição histórica. O povo deste país está absorvido em autoquestionamentos, numa reflexão interrogativa do futuro; porém, em ação simultânea, incorpora aquelas experiências do seu passado que se mostram válidas à sua existência do presente e do futuro. Sua cultura torna-se crescentemente significativa. Sua perspectiva global da sociedade — o Ujamaa, por exemplo — revela-se uma experiência de insight gotado conteúdo histórico, tornando-se um símbolo para o qual convergem a atenção internacional e as esperanças das grandes massas dos povos negros. O Presidente Julius Nyerere fala por todos nós quando afirma nosso dever de

Reconquistar nossa antiga atitude mental
— nosso tradicional socialismo africano
— e aplicá-lo nas novas sociedades
que estamos edificando hoje.
(1974:8)

Explícita e lisamente o Presidente Nyerere aponta nossa identidade cultural que dispensa o empréstimo de conceito ou de apelativo, já que Ujamaa

... descreve nosso socialismo. Ele se opõe ao capitalismo, o qual procura edificar uma sociedade feliz baseado na exploração do homem pelo homem; ele igualmente se opõe ao socialismo doutrinário que procura edificar uma sociedade feliz baseado na filosofia do inevitável conflito entre o homem e o homem. (1974:12)

Segundo minha própria perspectiva, a noção de auto-suficiência (*selfreliance*) mergulha suas raízes na mitopoiesia, isto é, no espaço profundo onde a cultura exerce uma função crítica imanente ao seu fundamento criativo e libertador do ser humano e da sociedade nacional. O Presidente da Tanzânia afirmou várias vezes que tanto a terra como o poder da criatividade artística são doações de Deus: ambos constituem instrumentos de similar importância no processo da revolução pan-africana (1974:2).

Permitam-me definir o que entendo como sendo o nosso objetivo. Fique desde logo claro que não se trata do problema de introduzir um novo e não provado conhecimento para preencher um suposto vazio que importa de imediato para o futuro da África e dos africanos, mas de *renovar, criticar, ampliar e atualizar nosso conhecimento já existente*.

Tentarei esquematizar os elementos necessários à revolução pan-africana. Um deles está na possibilidade e na promessa de libertação da personalidade humana, sem a abdicação de sua responsabilidade como um ser histórico. Consequentemente, os homens e mulheres africanos devem demonstrar a si mesmos que são capazes de transformar as circunstâncias nas quais eles vivem; e que tendo sido um povo que foi submetido e conduzido por outros recuperou a capacidade de conduzir seu próprio destino; que são, portanto, capazes de reaver sua história roubada e manter permanentemente a soberania sobre seu próprio legado coletivo; que eles podem e desejam libertar a si mesmos daqueles instrumentos estrangeiros de dominação que no passado os oprimiram e alienaram; e que vigorosa e decididamente rejeitam todas as forças de exploração e submissão.

De um lado, é necessário reafirmar nossa tradicional integridade presidida pelos valores igualitários de nossa sociedade

pan-africana: cooperação, criatividade, propriedade e riqueza coletivas. Ao mesmo tempo, torna-se imperativo transformar a tradição em um ativo, viável e oportuno ser social, fazendo passar pelo crivo crítico seus aspectos ou valores anacrônicos; em outras palavras, atualizando a tradição, modernizando-a. Tornar contemporâneas as culturas africanas e negras na dinâmica de uma cultura pan-africana mundial, progressista e anticolonialista, me parece ser o objetivo primário, a tarefa básica que a história espera de nós todos. Como integral instrumento de uma contínua luta contra o imperialismo e o neocolonialismo, forjada junto com as efetivas estratégias econômico-políticas, essa cultura progressista pan-africana será um elemento primordial da nossa libertação.

Há os que situam as tradições africanas do comunismo como pertencentes à fase pré-capitalista do desenvolvimento mundial, sendo, portanto, tradições arcaicas e peremptas, só mercedoras de rejeição. Esses que assim raciocinam concluem ainda pela ausência de racionalidade «científica» naquele tipo de economia «primitiva», a qual ocorreria «espontaneamente». Devemos rejeitar tais julgamentos que em geral se revestem ou de uma perspectiva crítica equivocada, de um apriorismo dogmático, de um primarismo ingênuo, ou de uma distorção ideológica maliciosa. Em verdade, a dinâmica intrínseca às culturas tradicionais africanas é um dado que não pode ser subestimado. Todo o conhecimento que se tem dessas culturas demonstra o oposto desse imobilismo que lhe querem impingir, como a própria razão de ser da produção cultural africana: sempre foi plástica, de extraordinária riqueza criativa, sem qualquer noção do que fosse xenofobia. Este é um fato irredutível que ninguém pode deixar de reconhecer. Se houve uma quebra de seu ritmo ou algo como uma parada estática e não-progressiva em seu desenvolvimento histórico, isto se deve à submissão pelas armas e por todo um aparato ideológico imposto pelo colonialismo às culturas africanas; não constitui, portanto, um fenômeno de imobilismo inerente a elas.

Em face de tais críticas, sou levado a participar do sentimento expresso por Cheikh Anta Diop de que um sistema de ciência humana ou histórica para África, «... não parte de um terreno estritamente científico». Isto é o mais importante: nunca partir do caminho científico» (1977:31). As razões desse acientificismo são óbvias, já que grande parte da «ciência» tem-se

provado apenas como instrumento de distorção, de opressão e de alienação. De fato as culturas africanas são aquilo que as massas criam e produzem: por isso elas são flexíveis e criativas, assim como bastante seguras de si mesmas, a ponto de integrar espontaneamente com outras culturas, aceitando e incorporando valores «científicos» ou/e «progressistas» que porventura possam funcionar de modo significativo para o homem, a mulher e a sociedade africana. Entretanto, convém insistir neste ponto: as culturas africanas, além de conferirem sua intrínseca e valiosa ciência, também oferecem uma variedade de sabedoria necessária, pertinente a nossa existência orgânica e histórica. O mínimo que se pode dizer é que seria um desperdício recusar os fundamentos válidos de nossos ancestrais. Eles são o espírito e a substância do nosso amanhã que os gastos chavões mecânicos europeus e americanos não quiseram ou não foram capazes de construir para as massas africanas do continente e da diáspora.

O exemplo de Palmares

... lá pelos anos de 1590 e pouco, alguns africanos escravizados no Brasil romperam os grilhões que os acorrentavam e fugiram para o seio das florestas situadas onde estão hoje os Estados de Alagoas e Pernambuco. Inicialmente foram uns poucos, pequeno bando de fugitivos. Porém o grupo cresceu pouco a pouco até se tornar uma comunidade de cerca de trinta mil rebeldes africanos, homens e mulheres. Estabeleceram o primeiro governo de africanos livres nas terras do Novo Mundo, indubitavelmente um verdadeiro Estado africano — pela forma de sua organização sócio-econômica e política — conhecido na história como a República dos Palmares.

Mais ou menos à época de Palmares, aqui muito perto do nosso Congresso, nas terras vizinhas de Angola, a rainha Ginga resistia com bravura, à frente de suas tropas, à invasão portuguesa do solo africano.

Estes são apenas dois exemplos na longa história de lutas e resistência contra a dominação estrangeira, as quais constituem parte integral de nossa herança africana no continente e na diáspora.

A República dos Palmares, com sua enorme população relativamente à época, dominou uma área territorial de mais ou menos um terço do tamanho de Portugal. Essa terra pertencia a todos os palmarinos, e o resultado do trabalho coletivo também era propriedade comum. Os autôlibertos africanos plantavam e colhiam uma produção agrícola diversificada, diferente da monocultura vigente na colônia; permutavam os frutos agrícolas com seus vizinhos brancos e indígenas. Eficientemente organizados tanto social quanto politicamente, em sua maneira africana tradicional, foram também altamente qualificados na arte da guerra.

Palmares pôs em questão a estrutura colonial inteira: o exército, o sistema de posse da terra dos patriarcas portugueses, ou seja, o latifúndio, assim como desafiou o poder todo-poderoso da Igreja católica. Resistiu cerca de 27 guerras de destruição lançadas pelos portugueses e os holandeses que invadiram e ocuparam longo tempo o território pernambucano. Palmares manteve sua existência durante um século: de 1595 a 1695.

Zumbi, de origem banto, foi o último Rei dos Palmares; é celebrado na experiência pan-africana do Brasil como o nosso primeiro herói do pan-africanismo. Não apenas Zumbi, mas todo o povo heróico de Palmares devem ser reconhecidos e celebrados pelo pan-africanismo mundial como exemplo militante e fundador do próprio movimento pan-africanista.

Língua: um obstáculo para a unidade

Todos nós conhecemos os meios visíveis assim como os subterfúgios utilizados pelos colonialistas a fim de impedir, esconder e evitar o avanço da luta dos africanos e dos negros contra a opressão, a exploração e o racismo. Dividir, separar, isolar e solapar nossa força física e espiritual têm sido uma continuada estratégia empregada contra nossa unidade e nossa resistência. Dentro do sistema de barreiras interpondo-se entre nós, existe este absurdo fato de necessitarmos usar em nossa comunicação recíproca a língua dos opressores. Esta circunstân-

cia lingüística, além de outras, é a razão principal da ausência dos afro-brasileiros nos prévios Congressos Pan-Africanos; neste fato temos uma trágica instância da separação a nós imposta pelas barreiras lingüísticas construídas pelo colonialismo.

Por causa de suas condições sócio-econômicas, já que os negros brasileiros só existem no mais baixo espaço da escala social, inexistem para eles oportunidades de educação, e, muito especialmente, para o aprendizado e o treinamento de línguas estrangeiras. Este é um campo de escolaridade quase completamente inacessível aos negros. Contudo os encontros internacionais do mundo pan-africano têm-se auto-restringido ao uso exclusivo do francês e do inglês; a língua portuguesa nunca foi adotada como um dos idiomas oficiais ou mesmo como uma linguagem *de fato*, em tais reuniões. O resultado disso é que os negros brasileiros têm permanecido do lado de fora e, para todos os efeitos práticos, têm sido barrados de participar nos assuntos pan-africanos e na edificação da sua história.

Quem são aqueles que normalmente participam de encontros internacionais? Os brasileiros de origem européia, das classes média e alta, os únicos que possuem os meios econômicos para a aquisição da habilidade e educação lingüística. O critério das línguas francesa e inglesa, exigência dos *meetings* pan-africanos, abre o caminho para que certos estudiosos profissionais do negro e de sua cultura, em geral brancos, sejam aqueles invariavelmente escolhidos para falar e representar os afro-brasileiros. De uma perspectiva do negro, entretanto, esses *scholars* ou cientistas sociais representam um ponto de vista exógeno, e/ou quando não estranhos à nossa realidade sócio-cultural, colocam-se como devotos de uma posição estática e imobilista, cuja verbalização acadêmica somente agencia interesses eurocentristas. Assim tais delegados oficiais ou oficiais inevitavelmente fornecem aos estrangeiros um retrato altamente distorcido quando não completamente falso da situação real do descendente africano na sociedade brasileira. Não importa se suas intenções são boas, que isto não altera sua ignorância de uma intransferível experiência histórica de racismo que pertence única e exclusivamente aos negros. Podem conhecer alguma coisa de fora, mas nunca militaram conosco numa relação de iguais, em face dos problemas que emergem da situação e circunstância afro-brasileiras.

Este fenômeno de elitismo lingüístico, obviamente ao lado de outros, representa um dos motivos decisivos que impedem a presença e visibilidade dos negros brasileiros na arena das lutas internacionais de sua raça. E, pior ainda, temos sido mal representados naquelas ocasiões por presunçosos delegados, os quais arrogantemente apresentam uma versão de nossa história, de nossa identidade e da nossa existência de cuja elaboração não participamos. Tem-nos sido imposta uma ausência física; no entanto, jamais houve qualquer negligência por parte dos negros conscientes, durante esse período de luta incessante, de batalhas e sofrimentos no mundo africano.

Brasil: de escravo a pária

A esta altura, não tem muita importância saber com precisão a data inicial do regime escravista no Brasil; o registro da história assinala que os primeiros africanos escravizados chegaram logo após a invasão de Pedro Álvares Cabral às terras dos indígenas, pela orla marítima onde atualmente localiza-se o Estado da Bahia. Cabral recebeu as honras de «descobridor» de um território há séculos ou milênios habitado por outros seres humanos não-europeus. Logo depois da «descoberta» em 1500, os negro-africanos escravizados iniciaram o plantio da cana-de-açúcar. O raptio mercantil produzia seus primeiros frutos no chamado tráfico negroiro. Os primeiros engenhos de açúcar deram lucros crescentes e durante os dois séculos do princípio da colonização constituiu o produto básico da nossa economia; esta economia unidimensional destinada exclusivamente a suprir os mercados metropolitanos europeus caracterizava-se pela monocultura da cana-de-açúcar. Começou na região costeira do nordeste, primariamente nas províncias da Bahia e Pernambuco. Exigindo grande força de trabalho, durante os séculos XVI e XVII o açúcar é o responsável pela concentração de africanos naquelas duas províncias. Lá se localizou o primeiro ponto focal do mercado de escravos. Com o surto das descobertas das minas de ouro e diamantes no século XVII, o grosso da população escrava deslocou-se para o sul, rumo às Minas Gerais. Entretanto, a revolução industrial inglesa iria provocar um novo fluxo de africanos na direção norte. As fábricas têxteis da Inglaterra demandavam sempre mais e mais algodão, e o grande

produtor dessa matéria-prima foi a província do Maranhão que por volta de 1817, quando a produção do açúcar atingia o apogeu na Bahia e Pernambuco, já exportava importância de valor equivalente em algodão. As plantações de algodão provocaram forte concentração de escravos naquela região do norte do país, enquanto fenômeno semelhante ocorria em Minas Gerais por causa das atividades na mineração. Mas quando o país inicia o chamado ciclo do café, no século XIX, uma vez mais desloca-se o foco da presença escrava, agora para as províncias centro-sul do Rio de Janeiro e São Paulo; um século mais tarde São Paulo se tornava a capital industrial do Brasil. Foram estes os pontos básicos de fixação da população escrava, determinados pelas vicissitudes da monocultura colonial de exportação, que por sua vez dependia dos eventos econômicos que tinham sucesso no centro metropolitano: a Europa.

Durante e através de todas as etapas de produção que apontamos sumariamente, em todos os escalões do desenvolvimento econômico da nação, os africanos escravizados foram os únicos que contínua e sistematicamente trabalharam, os únicos que realmente produziam. Edificaram um país para os outros: os brancos (Nabuco 1949:21).

Nesta definição de «outros» obviamente não se incluem as populações indígenas do país. Elas estão desaparecendo rapidamente do mapa demográfico, seja como resultado da violência direta das elites dominantes, seja como resultado daquele paternalismo benevolente tão luso-brasileiro cuja proclamada «missão civilizadora» só tem contribuído para o esmagamento físico e cultural dos negros e dos índios em benefício da superpreciação arianizante. Com a destruição das populações indígenas, reiteramos, ocorreu o assassinio simultâneo dos africanos que se levantaram contra a sua escravidão. Movimentos de insurreições, levantes, revoltas armadas proclamando a queda do sistema escravo podem ser localizados em toda a extensão geográfica do país, particularmente naquelas áreas de significativa população escrava. Frequentemente aqueles movimentos tomavam a forma de quilombos, à semelhança de Palmares, ao qual fizemos referência anteriormente: eram comunidades organizadas por africanos livres que se recusaram a submeter-se aos grilhões e à chibata. Africanos orgulhosos de sua liberdade e dignidade humana. Os quilombos, que variavam segundo o tamanho das terras ocupadas e o número de seus habitantes,

vía de regra mantinham bem organizada e eficiente produção agrícola, formas de vida social instituídas segundo modelos tradicionais africanos adaptados à nova realidade da América. O mesmo é válido para as outras regiões do continente, mudando apenas o nome de quilombos para *cimarrons*, *maroons* ou *palenques*, os quais existiram na chamada América espanhola e naqueles países em que houve escravidão, dominados por ingleses, holandeses e franceses.

Tinha um caráter extremamente violento e assassino a repressão dos escravocratas a esses legítimos esforços de libertação do africano escravizado, a qual assumia a expressão de verdadeiro massacre coletivo da população negra. Citei em continuação apenas uns poucos dentre os inumeráveis exemplos registrados em nossa história, do genocídio dos africanos no Brasil, conforme o extenso estudo e pesquisa realizados pelo historiador Clóvis Moura (1972) em *Rebeliões da Senzala*.

Quilombos, Insurreições e Guerrilhas

Uma espécie de erupção de revoltas ocorreu na Bahia nos anos de 1807, 1808 e 1809, quando os escravos formaram uma sociedade secreta intitulada OGBONI, que exerceu poderosa influência no combate à escravidão. Cerca de 600 escravos revoltados tentaram ocupar a capital da província da Bahia em fevereiro de 1813. Este levante foi esmagado a ferro e fogo: muitos escravos pereceram em combate, outros cometeram suicídio e vários caíram prisioneiros. Mas no fim de maio do mesmo ano nova revolta escrava estava a caminho, infelizmente abortada devido à traição de um delator. O Conde dos Arcos, vice-rei do Brasil em 1806/8, tratou os cabeças com severidade inaudita: dos 39 prisioneiros, 12 faleceram no cárcere, indubitavelmente devido às torturas; 4 foram condenados à morte e executados — ironicamente, o lugar das execuções se chamava *Praça da Piedade* — a 18 de novembro de 1814; os restantes sofreram o humilhante castigo da chibata ou o banimento. Enquanto essas e outras insurreições tinham lugar na capital, o interior da província também se encontrava sacudido por outros

levantes, como aquele de Cachoeira, à época — 1814 — importante centro cultural e econômico.

No ano de 1826 os escravos rebelados estabeleceram quilombo nas matas de Urubu, perto da capital da Bahia, cujas atividades agressivas contra a estrutura dominante provocou sua destruição seguida de grande número de prisioneiros quilombolas, dentre estes a escrava Zeferina que valentemente manejou o arco e a flecha, lutou com denodo antes de ser capturada.

Novo levante emergiu em 1830, imediatamente reprimido drástica e violentamente, como de costume: açoitamentos nas ruas, linchamentos e apedrejamentos praticados pela população branca. . . Assassinaram uma quantidade enorme de escravos, verdadeiro «júbileu de sangue», na frase de Clóvis Moura (1972:150).

Dessas insurreições, a mais importante aconteceu em 1835, liderada principalmente por escravos yorubas e africanos islamizados. Planejada em seus menores detalhes, seus participantes usavam brincos identificados e vestiam roupas totalmente brancas no dia da ação armada. Havia entre eles o escravo Tomás que ensinava seus companheiros a ler e escrever. O movimento incluía, além dos grupos oriundos de várias partes da capital baiana, outros do Recôncavo — Santo Amaro, Itaparica e outras áreas. O plano militar cuidadosamente elaborado tinha provisões de caráter financeiro, etc. A despeito de nova traição de espias e delatores, as autoridades governantes não puderam evitar que o esquema militar dos escravos se completasse e detonasse. Na noite de 24 de janeiro de 1835 explodiu a grande revolta. Uma repressão ainda mais cruel do que as anteriores resultou num verdadeiro mar de sangue. A infantaria e a cavalaria destruíram os escravos insurretos, e até forças navais cooperaram na matança: a *Fragata Bahiana* que naquele momento se achava ancorada no porto de Salvador. Contra força de tamanha superioridade em poder de fogo e tropas, apesar das pequenas vitórias parciais conseguidas durante a luta, os escravos sofreram clamorosa derrota. Entre alguns africanos livres e escravos, foram aprisionadas 81 pessoas. Luísa Mahin, mãe de

Luís Gama e participante ativa do movimento, figurava entre os prisioneiros. Entre os líderes constam os nomes dos escravos Diogo, Ramil, James, João, Carlos, todos capturados. Foram condenados à morte por desejar a liberdade, por ela lutando e dando suas vidas os seguintes antepassados africanos: Gonçalo, Joaquim e Pedro, escravos, e os «livres» Jorge da Cunha Barbosa e José Francisco Gonçalves, os quais foram fuzilados a 14 de maio de 1835. Vários outros foram punidos com chibata, muitos sob torturas morreram nas prisões.

Ainda em Salvador, capital da Bahia, outro levante surgiu em 1844, raramente mencionado nos relatos da época, provavelmente por causa da ausência de documentação informativa. É sabido, porém, que aquela revolta foi denunciada por Maria, amante de um africano «livre» de nome Francisco Lisboa, um dos cabeças.

Na cidade do Rio de Janeiro, na província de São Paulo e por todo o interior do país os africanos organizaram quilombos. Um famoso foi o *Quilombo de Jabaquara*, situado na região montanhosa de Santos, que se tornou a fortaleza onde se concentrava elevado número de escravos que abandonavam em massa as plantações de café no interior da província paulista. No interior da província fluminense, havia certo latifúndio chamado *Fazenda Freguesia*, na qual os escravos se levantaram em armas, executando o capataz. Em seguida invadiram outras propriedades rurais e fugiram imediatamente para o seio das florestas. Seu líder, o escravo Manuel Congo, foi aclamado rei por seus companheiros de luta. Conseguiram vencer as tropas do governo, mas, a 11 de dezembro de 1838, foram derrotados e chacinados sem misericórdia pelas tropas imperiais, comandadas por Lima e Silva, o Duque de Caxias. Manuel Congo foi enforcado a 6 de setembro de 1839.

Em Minas Gerais houve um africano que se tornou lenda: Isidoro, o Mártir. Jamais conseguiram subjugá-lo e a seus guerreiros entinchados no *Quilombo dos Garimpeiros*, formado de escravos fugidos da mi-

neração. Desencadearam contra Isidoro e o quilombo que liderava uma perseguição cerrada e após longo tempo conseguiram feri-lo a bala; feito prisioneiro, surraram, maltrataram e torturaram Isidoro de forma bárbara. Morreu em 1809 com as carnes do corpo rasgadas, o sangue jorrando através dos ferimentos abertos. Depois de cruelmente assassinado pelas forças repressoras, os escravos passaram a dedicar-lhe um culto só reservado aos santos: Isidoro, o Mártir, santo da raça negra. Ainda em Minas houve o *Quilombo do Ambrósio* (1746-47), o *Quilombo de Sapucaí*, por longo tempo considerado inexpugnável. Entretanto, a maior comunidade de africanos rebeldes foi a do *Quilombo de Campo Grande*, em 1726, que reunia acima de 20.000 pessoas; uma extraordinária população, levando-se em conta as condições terrivelmente adversas nas quais os escravos fugiram e se organizaram. As formas de convivência e de produção, como em Palmares e outras importantes concentrações de africanos rebeldes, reproduziam a tradição africana do comunitarismo agrícola. Somente em 1759 o bandeirante Bartolomeu Bueno do Prado conseguiu destruir aquilo que o sonho de libertação africano havia conseguido erigir a duras penas. Mais tarde aquele «herói» da história paulista exibiria como troféus de sua façanha mercenária 3.900 pares de orelhas arrancadas dos corpos ainda quentes dos africanos assassinados naquele brutal e frio massacre. Assim ficamos compreendendo que os chamados bandeirantes, saídos dos quadros coloniais brancos de São Paulo para a expansão territorial, por seu comportamento frente aos índios e africanos, não passaram de meros criminosos assassinos. Pois não vemos e não podemos esquecer, ao lado de Bartolomeu Bueno do Prado, o nome de outro bandeirante igualmente criminoso: Domingo Jorge Velho, o brutal e sanguinário destruidor da República dos Palmares.

Ao norte do país, na província do Maranhão, em 1839, sob o comando do preto Cosme e Manuel Balaio, os escravos desencadearam uma guerra de guerrilhas que envolvia mais de 3.000 quilombolas, luta que fora desfechada conjuntamente com outras forças políticas

de brancos que também se opunham ao governo imperial. Pelas ruas da cidade de Caxias, a principal do interior da província, podia-se ouvir o brado guerreiro dos escravos cantando:

O Balaio chegou!
O Balaio chegou!
Cadê branco?
Não há mais branco
Não há mais sinhô.

Duque de Caxias, o Patrono do Exército Brasileiro, uma vez mais comandou o esmagamento do levante escravo em busca de liberdade e dignidade humana. Enforcaram o Preto Cosme em São Luís, capital da província. Neste movimento do Balaio ou *Balaçada*, os africanos lutaram aliados aos *Bem-Te-Vis*, ou seja, à força branca que se opunha ao Imperador. Assim que o movimento sofreu a derrota, os brancos bem-te-vis se juntaram às tropas governamentais e passaram a ajudar a repressão contra seus até há pouco companheiros de batalha — os escravos. Como parte do seu pacto de rendição coube aos bem-te-vis a traição aos negros que foram caçados e assassinados no estilo tradicional da implacável crueldade.

No Ceará, onde a densidade demográfica africana era fraca, registra-se no entanto o fato de que a 22 de outubro de 1839 o escravo Constantino e cinco outros foram condenados e executados na forca, em Fortaleza. Tinham-se amotinado a bordo do *Laura Segunda*, reivindicando melhor tratamento e melhores condições a bordo para os 23 tripulantes da lancha.

Recife, 1824: uma unidade militar de mulatos se revoltou e grupos de escravos insurgentes aderiram à causa. Emiliano Mandacaru, líder do levante, editou manifesto em verso:

Qual eu imito Cristóvão
Esse imortal haitiano,
Eia! Imitar seu povo,
Ó meu povo soberano!
(Moura 1977:116)

Evidencia-se aqui a inspiração e influência dos acontecimentos no Haiti, onde os negros-escravos comandados por Toussaint-L'Ouverture, Jean-Jacques Dessalines e Henri-Cristophe acabavam de vencer a dominação da França, estabelecendo um Estado negro livre e soberano.

Os quilombolas de Alagoas participaram dos movimentos revolucionários dos *Cabanos*, aderindo às forças do caudilho Vicente de Paulo, deixando na região fama legendaria. Essa luta durou mais ou menos de 1833 a 1841. Vários quilombos de Sergipe merecem referência sobretudo pela adoção eficaz da tática de guerrilhas. Aliás em Sergipe, antes de 1690, o governo já se empenhava no combate aos guerreiros quilombolas; investiram a Fernão Carrilho para a tarefa de destruir aqueles insurgentes no território. As forças africanas usavam cavalos velozes e cavaleiros audaciosos, e o *Jornal de Aracaju* de 8 de fevereiro de 1872 registrava:

A audácia tinha chegado ao ponto de entrarem nas vilas e povoados, 10 e 12, armados e bem montados, disparando as armas na porta de algumas autoridades.
(Moura 1972:123)

Também na *Revolução Farroupilha* ocorrida no Rio Grande do Sul (1835-45) os escravos combateram como aliados visto a *Revolução* postular a liquidação do sistema escravocrata no país. Em revide ao desumano pró-escravismo do Império, os dirigentes da República Farroupilha baixaram o seguinte decreto:

Artigo Único: Desde o momento em que houver sido açoitado um homem-de-cor a soldo da República pelas autoridades do Governo do Brasil, o General

Comandante-Chefe do Exército, ou Comandante das diversas divisões do mesmo, tirará a sorte aos Oficiais de qualquer grau que sejam das tropas Imperiais nossos

prisioneiros e fará passar pelas armas aquele que a mesma sorte designar.
(Moura 1972:83)

Este movimento revolucionário comprou a liberdade de muitos escravos que se alistaram nas fileiras do exército rebelde — uma exceção à norma tradicional de forçar o escravo a lutar conforme o capricho do senhor e não segundo seus interesses e sua própria decisão. Um detalhe interessante a ser sublinhado: diante da derrota, os farroupilhas exigiram a seguinte cláusula no documento de rendição às forças imperiais:

São livres e como tais reconhecidos os cativos que serviram na Revolução.
(Moura 1972:84)

Sem dúvida, fato sem precedentes na história da participação do escravo e do negro nos entreveros políticos e/ou militares do país. A regra tradicional, numa derrota semelhante, prescrevia o assassinio sem misericórdia dos africanos escravizados que se rebelavam contra o poder escravizador, não importando as variáveis do contexto histórico. Obviamente não dispomos, até o presente, de nenhuma prova ou evidência de que esta condição imposta pelos derrotados farroupilhas fora honrada pelos vencedores imperiais escravocratas.

A revolução pernambucana de 1817, propondo uma república independente e sem escravos, mereceu forte repressão do Conde dos Arcos; conforme as normas usuais de repressão, inúmeros escravos foram mortos durante o levante. Na Paraíba, 23 escravos pereceram no cadafalso: aquele movimento revolucionário havia se espalhado por toda a região, incluindo o Ceará, Rio Grande do Norte, a Paraíba, etc. Em 1823, outra rebelião armada no Recife teve como principal cabeça o mulato capitão Pedro da Silva Pedroso, com a participação fundamental dos africanos que, uma vez mais, dispunham o sacrifício de suas vidas para erradicar a escravidão.

A revolta e a rebelião escrava que se verificou em todo o país erigiu vários quilombos no território do Mato Grosso. Um destes foi o *Quilombo do Piolho*, mais tarde denominado *Quilombo da Carlota*, o qual floresceu na última década do século XVIII. A cidade de Vila Bela, antiga capital da província, era o refúgio de todo escravo fugitivo. Hoje Vila Bela é uma localidade habitada quase exclusivamente por negros descendentes de escravos, adotando ainda uma existência, reminiscência do estilo de vida africano.

«A luta continua»

Julgo desnecessário insistir na descrição da abominável natureza do sistema escravista no Brasil, contra o qual tantos mártires da libertação africana lutaram com sacrifício de suas vidas. No entanto, é pertinente chamar a atenção para o fato de certos *scholars* e escritores, geralmente brancos — os únicos que possuem os meios, a voz e a oportunidade de veicular opiniões fora do país —, terem construído uma história fictícia da escravidão, da abolição e das relações entre pretos e brancos. Esta ficção se transformou numa mercadoria mascateada no balcão internacional das idéias, dos conceitos e das definições. Estes «intelectuais» das classes dominantes, articulados a outros recursos utilizados pela elite no poder, conseguiram que o Brasil, paradoxalmente, adquirisse e mantivesse no exterior uma imagem de inocência, bondade e humanitarismo em seu regime escravo; até mesmo uma reputação de originalidade na utópica perfeição tropical do seu esplendor lusitano, qualidades estas que o Brasil dividiria com as também lusitanas «províncias de além-mar». Contra as distorções produzidas pela ideologia luso-brasileira em nossa realidade histórica, se opõe a experiência secular dos africanos no Brasil, em Angola, Moçambique e Guiné-Bissau, de sentido radicalmente inverso.

Quem nega que a aristocracia colonial portuguesa e todo o grupo colonizador do Brasil foram incondicionalmente racistas e trataram os africanos escravizados como se destituídos fossem de qualquer humanidade? A essa elite escravista branca, estiveram os negros, ao longo dos séculos, expostos e sofrendo sistemática tortura, assassinio cruel, contínuos abusos e maus-tratos.

A proximidade das rotas do tráfico negroiro facilitava a escravidão brasileira que podia adquirir «peças» por preço inferior, por exemplo, do que os Estados Unidos e outros mercados mais distantes. Tão barato era para o Brasil, a ponto de ser mais econômico comprar um escravo novo do que cuidar do africano, especialmente dos velhos, doentes, deformados ou aleijados —, isto é, daqueles que se tornaram «imprestáveis» em virtude de terem sofrido torturas ou excessos de trabalho. Este é um dos fatores que permitiram grandes concentrações de escravos numa só propriedade, plantação ou mineração, no país, quando comparamos nosso regime escravo com outros do Novo Mundo. Por motivos unicamente econômicos, as condições de vida do escravo foram de longe muito piores que daquelas que ele experimentara em outras colônias, onde a substituição de um escravo era mais difícil e onerosa. Neste ponto vemos caracterizada outra forma de genocídio praticado contra os africanos no Brasil: além da dizimação de sua descendência através da prevenção do nascimento normal, impunham a eles condições de vida tão insuportáveis que somente reduzido número poderia sobreviver ao período da servidão.

O esquema de relações de raça no país baseava-se na supremacia do descendente branco-europeu que se autoconstituía numa pretensa elite; um supremacismo tão bem estruturado a ponto de ter podido permanecer livre de um desafio radical durante todas as transformações sócio-políticas pelas quais tem passado a nação.

Algumas tentativas de derrocar este sistema estão registradas na história política do nosso país. Uma dessas ocorreu mais ou menos um século antes da chamada abolição da escravidão (1888). Um grupo de negros «livres», mulatos e brancos formou-se na Bahia em 1798 com um propósito revolucionário. Os principais objetivos do movimento eram: 1) a independência do território da Bahia; 2) um governo republicano; 3) liberdade de comércio e abertura de todos os portos «especialmente para a França»; 4) cada soldado deveria ganhar um soldo de 200 réis diários; 5) a emancipação dos escravos. Sabe-se que os participantes dessa tentativa independentista estavam fortemente influenciados pelos ideais da Revolução Francesa (Moura 1972:66). Esta *Revolta dos Alfaiates*, como é chamada em nossa história, incluía quatro líderes negros: Luís Gonzaga das Virgens, de 36 anos de idade; Lucas Dantas, de 24 anos, João

de Deus Nascimento, da mesma idade, e Manuel Faustino dos Santos Lira, de 23 anos. Foram os únicos revolucionários condenados à morte: enforcados e seus corpos esquartejados, cujos pedaços foram pendurados nos postes das ruas; exibidos como exemplo e advertência a outros potenciais negros revoltados. Os filhos desses mártires foram amaldiçoados para sempre (Andrade 1971). O sacrifício destes quatro heróis negros de nossa independência jamais mereceu as honras no primeiro plano da História do Brasil. Eles constituem os heróis e mártires não reconhecidos nem louvados. Bem diferente do que sucede com o branco Tiradentes, enforcado por ter assumido análogas idéias libertárias; este entrou para a História com todas as glórias e louvores do Brasil independente, apesar de ter sido ele mesmo um proprietário de escravos (Moura 1972:60). Tal tem sido a norma e a regra, e os exemplos são inumeráveis: os mártires negros da nossa independência são sistematicamente esquecidos pela sociedade brasileira «oficial», que considera mais correto e justo declamar o elogio e o reconhecimento nacional de preferência aos vultos brancos de nossa História. E quando por acaso o reconhecimento recai sobre uma figura histórica negra é porque na certa se refere a alguém que nada fez ou contribuiu para libertar seu povo ou aliviar o peso da carga que vem suportando há séculos. Este é o caso, para ilustrar, de Henrique Dias; a serviço dos portugueses, no século XVII, combateu os holandeses invasores de Pernambuco. Porém ajudou a reprimir os africanos fugidos do cativeiro e aquilombados na Bahia (Moura 1972:168). Outro foi Marcílio Dias, marinheiro da esquadra imperialista brasileira, colaborando na guerra e invasão do Paraguai.

As lições da História são irreversíveis e implacáveis. Décadas após a mencionada *Revolta dos Alfaiates*, sucedeu um fato extraordinário: o filho de D. João VI, de Portugal, em conluio com a oligarquia rural brasileira, declarou a independência do Brasil. O «grito» do Ipiranga a 7 de setembro de 1822 não libertou a maioria da população, constituída de africanos e seus descendentes. Tratava-se apenas do neocolonialismo português em marcha. . .

Quando o Governador das Armas na Bahia, General Madeira de Melo, rejeitou a proclamação de independência e como a aristocracia portuguesa se opôs belicamente ao «grito», a posição dos escravos naquela província se tornou inevitável-

mente confusa, em face da situação nacional complicada-Rei. A Enquanto alguns escravos tiravam partido da sina da escapando para as florestas vizinhas, outros, na expectativa de ganharem sua liberdade, se juntavam às forças independentistas; e outros tantos, submissos às ordens dos senhores, lutavam ao lado das tropas portuguesas e no fim da luta foram castigados. Uma companhia formada por cerca de 200, depois de subjugados por Labatut, teve 50 de seus soldados negros fuzilados, e os restantes sofreram o castigo da chibata.

Os nossos irmãos de Guiné-Bissau, Moçambique e Angola compreenderam antecipadamente o engodo desse tipo de «independência» que não passava de um véu tentando cobrir ou disfarçar a violência, a hipocrisia e a crueldade do colonialismo português. Tão pleno de «virtudes» e de «descobertas» a ponto de se tornar paradigmático: tendo sido o primeiro a invadir a África, pilhando suas riquezas, estuprando povos e terras do continente, foi o último a se retirar depois que lhe arrancaram a presa das garras e dos dentes. Por certo Portugal ainda estaria desfrutando a África se os povos daqueles países não se tivessem lançado à guerra de libertação na linha dos nossos ancestrais, na resistência: Ginga, Zumbi, Shaca, Lumumba, Henri-Christophe, Marcus Garvey, Malcolm X e tantos outros.

O Brasil não experimentou uma luta de independência desse alcance: o 7 de setembro resultou da pura manipulação de superestrutura, entre aristocratas rurais, políticos e cortesãos, todos brancos. As massas do povo brasileiro — especialmente as massas afro-brasileiras — não participaram na definição e na decisão independentista, assim como não obtiveram nenhum fruto ou benefício desse evento. Foram simples joguetes nas mãos das classes dirigentes, constituídas de portugueses e brasileiros; objeto ou telão de fundo, as massas negras não tiveram a oportunidade de influir e atuar no desenrolar daquele episódio histórico no sentido de infundir-lhe uma significação profunda de mudança nas estruturas de dominação e opressão vigentes. Formalmente independente, o Brasil continuou seguindo orgulhosamente o modelo português, tendo sido um dos primeiros a escravizar os africanos no Novo Mundo e sendo o último a «libertá-los» do cativeiro. . .

de Deus Nascimento, da mesma idade, e Manuel Faustino dos Santos Lira, de 23 anos. Foram os únicos revolucionários condenados à morte: enforcados e seus corpos esquartejados, cujos pedaços foram pendurados nos postes das ruas; exibidos como exemplo e advertência a outros potenciais negros revoltados. Os filhos desses mártires foram amaldiçoados para sempre (Andrade 1971). O sacrifício destes quatro heróis negros de nossa independência jamais mereceu as honras no primeiro plano da História do Brasil. Eles constituem os heróis e mártires não reconhecidos nem louvados. Bem diferente do que sucede com o branco Tiradentes, enforcado por ter assumido análogas idéias libertárias; este entrou para a História com todas as glórias e louvores do Brasil independente, apesar de ter sido ele mesmo um proprietário de escravos (Moura 1972:60). Tal tem sido a norma e a regra, e os exemplos são inumeráveis: os mártires negros da nossa independência são sistematicamente esquecidos pela sociedade brasileira «oficial», que considera mais correto e justo declamar o elogio e o reconhecimento nacional de preferência aos vultos brancos de nossa História. E quando por acaso o reconhecimento recai sobre uma figura histórica negra é porque na certa se refere a alguém que nada fez ou contribuiu para libertar seu povo ou aliviar o peso da carga que vem suportando há séculos. Este é o caso, para ilustrar, de Henrique Dias; a serviço dos portugueses, no século XVII, combateu os holandeses invasores de Pernambuco. Porém ajudou a reprimir os africanos fugidos do cativeiro e aquilombados na Bahia (Moura 1972:168). Outro foi Marcílio Dias, marinheiro da esquadra imperialista brasileira, colaborando na guerra e invasão do Paraguai.

As lições da História são irreversíveis e implacáveis. Décadas após a mencionada *Revolta dos Alfaiates*, sucedeu um fato extraordinário: o filho de D. João VI, de Portugal, em conluio com a oligarquia rural brasileira, declarou a independência do Brasil. O «grito» do Ipiranga a 7 de setembro de 1822 não libertou a maioria da população, constituída de africanos e seus descendentes. Tratava-se apenas do neocolonialismo português em marcha. . .

Quando o Governador das Armas na Bahia, General Madeira de Melo, rejeitou a proclamação de independência e como a aristocracia portuguesa se opôs belicamente ao «grito», a posição dos escravos naquela província se tornou inevitável-

mente confusa, em face da situação nacional complicada e sombria. Enquanto alguns escravos tiravam partido da situação, escapando para as florestas vizinhas, outros, na expectativa de ganharem sua liberdade, se juntavam às forças independentistas; e outros tantos, submissos às ordens dos senhores, lutavam ao lado das tropas portuguesas e no fim da luta foram castigados. Uma companhia formada por cerca de 200, depois de subjugados por Labatut, teve 50 de seus soldados negros fuzilados, e os restantes sofreram o castigo da chibata.

Os nossos irmãos de Guiné-Bissau, Moçambique e Angola compreenderam antecipadamente o engodo desse tipo de «independência» que não passava de um véu tentando cobrir ou disfarçar a violência, a hipocrisia e a crueldade do colonialismo português. Tão pleno de «virtudes» e de «descobertas» a ponto de se tornar paradigmático: tendo sido o primeiro a invadir a África, pilhando suas riquezas, estuprando povos e terras do continente, foi o último a se retirar depois que lhe arrancaram a presa das garras e dos dentes. Por certo Portugal ainda estaria desfrutando a África se os povos daqueles países não se tivessem lançado à guerra de libertação na linha dos nossos ancestrais, na resistência: Ginga, Zumbi, Shaca, Lumumba, Henri-Christophe, Marcus Garvey, Malcolm X e tantos outros.

O Brasil não experimentou uma luta de independência desse alcance: o 7 de setembro resultou da pura manipulação de superestrutura, entre aristocratas rurais, políticos e cortesãos, todos brancos. As massas do povo brasileiro — especialmente as massas afro-brasileiras — não participaram na definição e na decisão independentista, assim como não obtiveram nenhum fruto ou benefício desse evento. Foram simples joguetes nas mãos das classes dirigentes, constituídas de portugueses e brasileiros; objeto ou telão de fundo, as massas negras não tiveram a oportunidade de influir e atuar no desenrolar daquele episódio histórico no sentido de infundir-lhe uma significação profunda de mudança nas estruturas de dominação e opressão vigentes. Formalmente independente, o Brasil continuou seguindo orgulhosamente o modelo português, tendo sido um dos primeiros a escravizar os africanos no Novo Mundo e sendo o último a «libertá-los» do cativeiro. . .

Chico-Rei: História que se torna lenda

Em todas as direções da grande expansão territorial do Brasil durante mais de três séculos da escravidão, os africanos e africanas se autolibertaram da escravidão através da fuga; constituíram-se em agrupamentos denominados quilombos como um meio de organizarem sua existência individual e coletiva, e como forma de combate ao sistema de opressão. Há, entretanto, o exemplo histórico de outra forma de resistência ao cativoiro: aquela usada por um rei africano escravizado com sua família e sua tribo; foram vendidos a um proprietário de mina de ouro na então Vila Rica, hoje a cidade de Ouro Preto. Haviam-lhe imposto previamente um batismo católico e um nome espúrio: «Francisco». Num dia da semana, segundo a norma da época, «Francisco» podia trabalhar em seu próprio benefício. Ele trabalhou, ganhou e economizou, até juntar o bastante para comprar a liberdade do seu filho. Ambos, pai e filho, trabalharam e juntaram dinheiro suficiente para adquirir a liberdade do próprio «Francisco». Mas não descansaram, até comprar a liberdade de um terceiro membro da tribo; assim formando uma cadeia de trabalho e economia, conseguiram libertar toda a tribo. No entanto, «Francisco», além de infatigável trabalhador, demonstrou perspicácia política e talento organizador. Sob sua direção, a tribo juntou uma economia tão valiosa que lhe permitiu comprar a mina de ouro chamada Encardideira: propriedade coletiva de todos os membros da tribo. Uma espécie de trabalho cooperativo, nos moldes tradicionais africanos. Durante a travessia do Atlântico, «Francisco» havia perdido sua mulher e um dos filhos, mortos igualmente como centenas, milhares de outros africanos, por causa das inumanas condições a bordo dos *tumbeiros*. «Francisco» casou-se novamente, ajudou a edificar a igreja de Santa Ifigênia para o culto à santa negra, já que naqueles tempos o catolicismo era uma religião do Estado, portanto obrigatória. O prestígio e o poder de «Francisco» cresceram; ele tornou-se virtualmente um chefe de Estado dentro da província

de Minas Gerais, já agora tratado como Chico-Rei. A comunidade africana que ele organizou e a mina da Encardideira atingiram enorme esplendor e brilho possíveis naquela idade do ouro. Mas o poder do rei branco não suportou a concorrência do rei negro-africano, e Chico-Rei com seus súditos foram completamente esmagados, destruídos a ponto de quase não deixar vestígios. Isto aconteceu no século XVIII. Poucos documentos sobram para nos contar a história fabulosa de sua existência. Tive a oportunidade de visitar com meu filho Abdias e com minha mulher Elisa, em 1978, o que resta da Encardideira; caminhei emocionado pelas suas galerias de teto baixo e suas paredes de terras fortemente coloridas em amarelo de várias tonalidades. Várias vezes percorri as escadarias da igreja de Santa Ifigênia, com o nicho frontal de N. S. do Rosário esculpida por Aleijadinho. Chico-Rei atingiu a legendária imortalidade da mitopoética, na qualidade de primeiro abolicionista da escravização do seu povo.

«Abolição» de quem?

Após a abolição formal da escravidão a 13 de maio de 1888, o africano escravizado adquiriu o status legal de «cidadão»; paradoxalmente, no mesmo instante ele se tornou o negro indesejável, agredido por todos os lados, excluído da sociedade, marginalizado no mercado de trabalho, destituído da própria existência humana. Se a escravidão significou crime hediondo contra cerca de 300 milhões de africanos, a maneira como os africanos foram «emancipados» em nosso país não ficou atrás como prática de genocídio cruel. Na verdade aboliram qualquer responsabilidade dos senhores para com a massa escrava; uma perfeita transação realizada por brancos, pelos brancos e para o benefício dos brancos.

Apropriadamente alcunhada de «Lei Áurea» (para os brancos), a abolição da escravatura consistiu num ato de natureza exclusivamente jurídica. Sem raízes na verdadeira luta dos escravos contra o regime opressor e espoliador. Conforme mencionado anteriormente, desde os princípios da colonização

ainda no século XVI, os africanos escravizados se engajaram num combate mortal contra o trabalho forçado. Vimos rapidamente alguns poucos exemplos heróicos até hoje não suficientemente ensinados em nossas escolas, nem convenientemente inscritos em toda sua significação e importância na História do Brasil: a República dos Palmares, a Revolta dos Alfiates, a Balaiada, as revoltas malês, o Quilombo de Campo Grande, a figura de um Isidoro, o mártir, do Preto Cosme, do Preto Pio, de Manuel Congo, de João Cândido, de Carocango, Luísa Mahin. . . O mártir, o heroísmo, o esforço ilimitado desses lutadores e de centenas de milhares de outros que os seguiram resultou de fato na proscrição não-legalizada da escravidão; constituíram as expressões incontestáveis da recusa dos africanos em se submeter à desumanização e à humilhação do regime escravocrata. O sangue que derramaram resgatou para sempre a dignidade e o orgulho da raça africana.

Qual teria sido, então, a natureza daquela retrógrada «emancipação», decretada pela classe dirigente, sem qualquer identificação com as aspirações dos africanos escravizados? Com efeito, tudo que diz respeito à nossa abolição oficial, quer dizer, puramente formal, está umbilicalmente vinculado à revolução industrial inglesa; a emergência da produção baseada no trabalho «livre» necessitava de mercados para sua manufatura industrial. Foi por isso que os antigos escravocratas ingleses proibiram o tráfico negroiro que tanto concorreu para sua acumulação capitalista, e este ato carecia de qualquer razão humanitária ou/e de justiça. Trabalhador «livre» ontem como hoje significa mercado consumidor. A Inglaterra passou a policiar o Oceano Atlântico e as costas brasileiras; em 1850 legalmente findou o tráfico de africanos escravizados para o Brasil. Dai em diante as classes dominantes passaram a assumir os benefícios da política econômica ditada pelos interesses do capitalismo industrial emergente. Havia lucro na derrocada do sistema escravista; em consequência organizaram movimentos abolicionista e imigracionista, assim matando dois coelhos com uma só cajadada: livrando o país da mancha negra e alvejando a aparência da população.

Que sentido teria, para os africanos e seus descendentes, aquele simulacro de libertação? Eles já tinham experiência desse tipo de fraude; antes de 1888, os chamados africanos «livres», isto é, os doentes, aleijados, idosos, os impres-

táveis pelo esgotamento do trabalho intensivo, eram compulsoriamente «libertados». Na prática significava que os senhores se autolibertavam de qualquer responsabilidade em fornecer-lhes alimentos, roupas e moradia e se exoneravam de qualquer tipo de ajuda aos «livres», abandonando-os impiedosamente à morte lenta pela fome e pelas enfermidades, tanto nos campos quanto nas cidades. Seguindo idêntica lógica, a «abolição» significou o mesmo tratamento, só que agora aplicado em massa: os africanos ex-escravos e seus descendentes, algumas centenas de milhares, se viram atirados a uma «liberdade» que lhes negava emprego, salário, moradia, alimento, roupa, assistência médica e o mínimo apoio material. Muitos africanos «emancipados» e cidadãos foram obrigados pelas circunstâncias a permanecer com seus antigos senhores, trabalhando sob condições idênticas às anteriores, sem nenhuma outra alternativa ou opção. Outros se aventuraram deslocando-se para outras regiões ou cidades, e a única coisa que obtiveram foi desemprego, miséria, fome e destruição. De vítima acorrentada pelo regime racista de trabalho forçado, o escravo passou para o estado de verdadeiro pária social, submetido pelas correntes invisíveis forjadas por aquela mesma sociedade racista e escravocrata.

Nada se alterou com a proclamação da República em 1889 e o exílio da família imperial. Os donos do poder permaneceram os mesmos, a sorte do ex-escravo, consequentemente, prosseguiu na mesma, apenas com a intensificação crescente da desintegração da personalidade e do grupo familiar do negro: agora havia a prostituição da mulher negra, a criminalidade do negro, a delinquência da infância negra. A família negra estava destituída das possibilidades econômicas de sobrevivência ao nível de uma condição humana normal.

Os afro-brasileiros sofreram nova decepção em seus sonhos quando constataram que até mesmo no crescente contexto industrial do país, especialmente em São Paulo, sua força de trabalho era rejeitada. Isto que chamam de acelerado progresso e expansão econômica brasileira não modifica sua condição, à margem do fluxo e refluxo da mão-de-obra. E para que assim permanecesse o negro um marginal, o governo e as classes dominantes estimularam e subsidiaram a imigração branco-européia que além de preencher as necessidades de mão-de-obra atendia simultaneamente à política explícita de embranquecer a população (Skidmore 1974). Trabalhadores brancos foram sem-

pre os preferidos, quase exclusivamente, pelos empregadores brancos tanto nos trabalhos agrícolas quanto na indústria nascente, por serem considerados de *stock* étnico e cultural superior. Com esta prática, o preconceito e a discriminação raciais reiteraram a situação de racismo incubado na estrutura da superpremia branca escravocrata (ver Fernandes 1972; Nascimento et al. 1968; Nascimento 1977 e 1978).

O negro heróico

Durante a campanha abolicionista, dois negros se destacaram na defesa dos escravos: José do Patrocínio, filho de sacerdote católico com mulher negra. Nasceu em Campos, Estado do Rio de Janeiro, e mais tarde transferiu-se para a antiga capital do país, a cidade do Rio de Janeiro. Esta seria a arena onde desenvolveu extraordinário trabalho jornalístico e batalhas oratórias contra o regime de opressão ao africano. O outro chamava-se Luís Gama, filho de africana livre e aristocrata português. Nasceu na Bahia e aos oito anos de idade foi vendido como escravo pelo próprio pai, necessitado de dinheiro para pagar dívida de jogo. O menino Luís Gama embarcou com seu proprietário para São Paulo; a despeito de sua condição, conseguiu aprender a ler e escrever, estudou, libertou-se da escravidão e tornou-se um brilhante advogado. Sua palavra eloquente na tribuna antiescravista efetivamente enfrentou a pomposa e arrogante aristocracia rural. Tudo o que ganhava em sua banca de advogado, Luís Gama destinava à compra da liberdade dos seus irmãos de raça escravizados. Escreveu violenta poesia satirizando os negros e mulatos que tentam esconder ou negar sua origem africana, querendo passar por brancos. . . Cantou a beleza negra em termos altos e absolutos, muito antes que os poetas da chamada *negritude* o fizessem, ao evocar ternamente a imagem de sua bela mãe, Luísa Mahin, a quem jamais conseguiu tornar a ver. Luís Gama criou também o princípio jurídico de que o escravo que mata o senhor está agindo em legítima defesa, portanto não é um criminoso. Ele incorporou à luta abolicionista um modelo de dignidade, generosidade, coragem, integridade e grandeza que lhe valeu, merecidamente, o qualificativo de *Santo da Abolição*.

Em 22 de novembro de 1910 a Marinha de Guerra, sob o comando do marinheiro negro João Cândido, rebelou-se contra o governo do país. O objetivo imediato da revolta: a extinção do castigo da *chibata*, uma punição corporal remanescente do regime escravo, a qual os oficiais brancos da marinha insistiam em aplicar no corpo nu dos marinheiros, em sua maioria negros. Punições que em verdade significavam «relações antihumanas existentes entre oficiais e marinheiros» (Moura 1977:148), ao longo de linhas definitivamente raciais. Obteve êxito total a rebelião dos marujos; exerceu controle militar absoluto a ponto de negociar suas reivindicações com o governo da República. Entretanto, o acordo feito entre as partes não foi honrado pelas autoridades federais, que se utilizaram maliciosamente da boa fé dos marinheiros a fim de primeiro desarmar a revolta e em seguida massacrar os revoltosos. Esta constituiu uma página sombria de nossa História que até hoje permanece velada e vetada ao conhecimento público em toda a extensão do seu horror. Porém o extermínio físico daquele grupo de bravos marinheiros também permanecerá clamando pelo sangue negro derramado sem misericórdia pelos escravocratas de terra e mar.

Tais sementes de não-conformismo, dissidência e revolta, essa luta persistente por liberdade, dignidade e humanização do descendente africano, frutificaram entre 1920 e 1937 num amplo movimento nacional iniciado em São Paulo. Aqui surgiu uma imprensa negra veiculando os dramas da comunidade, denunciando a discriminação racial que nega aos negros trabalho e emprego, dificulta sua educação e ingresso no sistema escolar, só lhe permite moradias inferiores: a discriminação vedava a entrada dos negros em certos estabelecimentos e instituições como hotéis, barbearias, bares, a carreira diplomática. O oficialato militar, principalmente na marinha de guerra, etc. Esse protesto, originado no próprio centro industrial do país, atestava que o dinamismo da sociedade de classes que então se estratificava mantinha os mesmos mecanismos de expulsão do negro. O movimento foi-se expandindo pelos demais centros urbanos com significativa população negra: Rio de Janeiro, Recife, Salvador, Belo Horizonte, Porto Alegre; na década dos 30 o movimento se denominou *Frente Negra Brasileira*. Quando seu crescimento ganhou extraordinária velocidade, e tudo fazia crer que a *Frente* se tornaria uma força política de massas afro-bra-

sileiras, ocorreu a implantação da ditadura Vargas; o chamado Estado Novo (1937/1945), no velho estilo repressivo, proibiu o funcionamento de todos os partidos políticos, associações e movimentos cívicos, com isto matando a *Frente Negra Brasileira*.

O Teatro Experimental do Negro

Quando em 1944 fundei, no Rio de Janeiro, o *Teatro Experimental do Negro*, o processo de libertação do negro uma vez mais retomou seu caminho, recuperou suas forças e seu ritmo. O que é o TEN? Em termos dos seus propósitos ele constitui uma organização complexa. Foi concebido fundamentalmente como instrumento de redenção e resgate dos valores negro-africanos, os quais existem oprimidos ou/e relegados a um plano inferior no contexto da chamada cultura brasileira, onde a ênfase está nos elementos de origem branco-européia. Nosso Teatro seria um laboratório de experimentação cultural e artística, cujo trabalho, ação e produção explícita e claramente enfrentavam a supremacia cultural elitista-arianizante das classes dominantes. O TEN existiu como um desmascaramento sistemático da hipocrisia racial que permeia a nação. Havia e continua vigente uma filosofia de relações de raças nos fundamentos da sociedade brasileira; paradoxalmente, o nome dessa filosofia é «democracia racial». «Democracia racial» que é um mero distorção que as classes branco/brancóides utilizam como estratégia, sob o qual permanecem desfrutando «ad aeternum» o monopólio dos privilégios de toda espécie. E a parte maioritária da população, de descendência africana, se mantém por causa de tais manipulações, à margem de qualquer benefício social-econômico, transformado em autêntico cidadão *declassificado*. E, além do mais, alienado de si mesmo e de seus interesses, dopado pela falaciosidade daquela «democracia racial». Todos os trabalhadores não-negros, os imigrantes procedentes de vários países europeus, se beneficiaram do precário estado da existência negra. Muito depressa muitos desses trabalhadores não-negros se tornaram membros da classe média, enquanto alguns outros atingiram os níveis econômicos e de status social da burguesia; e a mobilidade vertical de todos eles baseou-se firme e irremediavelmente sobre a miséria e a desgraça do povo negro.

Mesmo sendo hoje um *slogan* bastante desmoralizado, a «democracia racial» ainda é invocada para silenciar os negros, significando portanto ainda opressão individual e coletiva do afro-brasileiro, degradação e proscrição de sua herança cultural. Este *slogan* traduz a insensível e cruel exploração praticada contra os negros por todos os setores e classes da sociedade branco/brancóide, quer se trate de ricos, de pobres ou de remediados. Nosso país desenvolveu uma cultura baseada em valores racistas, institucionalizando uma situação de características patológicas: a *patologia da branquidão*. Sociologicamente falando, esta moldura e conteúdo de interação racial se chama simplesmente de *genocídio*, tanto na forma quanto na prática.

Se de um lado há grandes parcelas da gente negra dopada com o ópio da «democracia racial», sempre houve boa parte de afro-brasileiros tentando mudar a situação dentro da imutabilidade estrutural das relações entre pretos e brancos. Todos esses esforços têm-se mostrado inúteis; como fúteis têm sido as tentativas do negro em instituir, através de apelos à consciência do branco, uma efetiva democracia racial, gestos que os brancos só têm merecido o desdém, ameaças e violências. Os brancos têm sido os únicos a ditar arbitrariamente o sentido do Cristianismo, da Justiça, da Beleza, da Cultura, da Civilização, da Democracia, e isto desde os inícios da colonização do país até os dias presentes. Por vias do rígido monopólio do poder econômico, social e político, os brancos estão implacavelmente extinguindo a população negra de descendência africana. Aliás, de uma perspectiva imediata, tais objetivos de erradicação dos negros é um fato, já que de certa forma conseguiram quase inutilizar as massas negras, tornando-as historicamente semi-impotentes.

Atualmente a população do Brasil excede a cifra de 120 milhões de habitantes. Destes, mais de 70% são negros, isto é, afro-brasileiros, tanto os escuros como os de pele mais clara. Sob o critério que estou assumindo, o Brasil é o segundo maior país negro do mundo. Entretanto, só potencialmente, em sentido puramente abstrato, esses negros destituídos de tudo constituem uma ameaça para o sistema, que soube mantê-los subjugados em semi-escravidão física e espiritual. A população afro-brasileira não abdicou da consciência crítica capaz de habilitá-la a perceber toda a complexidade e gravidade da carga

que lhe impuseram sobre as costas, apesar da situação traumática e desumanizadora que enfrenta diariamente. Espoliada na matéria e no íntimo de seu ser, prossegue insistindo em propostas de transformação.

Na rota dos propósitos revolucionários do *Teatro Experimental do Negro* vamos encontrar a introdução do herói negro com seu formidável potencial trágico e lírico nos palcos brasileiros e na literatura dramática do país. Transformou várias empregadas domésticas — típicas mulheres negras — em atrizes, e muitos trabalhadores e negros modestos, alguns alfabetos, em atores dramáticos de alta qualidade. A existência desses atores e atrizes de valor reconhecido demonstrou a precariedade artística do costume, no teatro brasileiro, de brochar de preto a cara de atores brancos para interpretar personagens negros de responsabilidade artística. A atuação do intérprete negro tornou também obsoleta aquela dominante imagem tradicional de a pessoa negra só aparecer em cena nas formas estereotipadas — o personagem caricatural ou o servo domesticado. A literatura dramática assim como a estética do espetáculo, fundadas sobre valores e ética da cultura afro-brasileira, emergiram como necessidade e resultado lógico do exame, da reflexão, da crítica e da realização do TEN o qual organizou e patrocinou cursos, conferências nacionais, concursos e congressos, ampliando dessa forma as oportunidades para o afro-brasileiro analisar, discutir e trocar informações e experiências. Também procedeu a uma revisão crítica da tendência prevalecente nos chamados estudos sobre o negro e sua cultura, denunciando como esteticista/diversionista e totalmente inúteis a ênfase puramente descritiva — histórica, etnográfica, antropológica, etc. — assim como as conclusões jubilosas de certas pesquisas conduzidas por carreiristas brancos que usam os negros como objetos de suas pseudo-científicas lucubrações (Ramos 1957:162).

Auto-suficiência e Cultura Pan-Africana

Esforços dos africanos, na diáspora tentando a conquista de liberdade e melhoria sócio-econômica, têm sido registrados em todos os países onde os negros constituem uma comunidade de relativa importância demográfica. Entretanto, aqueles esforços têm-se sucedido mais ou menos isoladamente,

por causa da separação que nos foi imposta pelo colonialismo e pelo racismo. Mas o projeto da unidade pan-africana sempre esteve e está vivo na consciência de cada um de nós, em qualquer lugar onde o supremacismo branco nos tenha determinado permanecer. A independência de quase todos os países africanos significa a emergência das primeiras vitórias dessa luta. Se cada nacionalidade se ergue como uma etapa necessária no processo de desmantelamento do colonialismo, então isto representa uma tática de necessidade. Novos passos devem ser resolutamente dados na direção a uma estratégia de progresso e de completa libertação, tendo em vista objetivos de comunhão entre todos os povos irmãos do continente. Não permitindo, por exemplo, que os dois terços da reserva mundial de poder hidro-elétrico que a África possui continuem apenas como uma energia potencial, e não a serviço imediato das massas africanas.

Os povos africanos devem estar preparados em todos os sentidos, principalmente no sentido técnico, para enfrentar o desafio da guerra atômica. Todos sabemos que da associação de Israel com a África do Sul resultou para ambos a posse da bomba atômica «sem precisar realizar suas próprias explosões nucleares, graças à duplicidade do Ocidente» (Diop 1978:II).

Toda estratégia, toda luta, pressupõe uma perspectiva ideológica nítida na forma e na essência; isto se desejarmos que a ação que se vai empreender, rumo à unidade, não acabe sabotada ou destruída ao longo da árdua estrada da realidade que se quer atingir. A presença neste momento de governos que apóiam esta unidade pan-africana — política, econômica, cultural — nos infunde a esperança de que as posições conflitantes entre unidades soberanas possam ser rapidamente solucionadas. Não deverá haver lugar para lutas entre irmãos africanos, especialmente dissensões, cisões e distorções provocadas por interesses neocolonialistas. Porém isto também impõe a necessidade de nos contrapormos àqueles governos africanos que oprimem e exploram as massas africanas.

Fica claro então que a edificação de mecanismos transculturais no coração da comunidade pan-africana é passo fundamental que virá garantir a realização do pan-africanismo se estiverem integrados num projeto progressista econômico, político e social. Futuros passos sobre estradas pragmáticas deverão procurar os meios de enfatizar e desenvolver a cultura pan-africana, e nunca de meramente promover, por exemplo, a cultura

afro-brasileira, a cultura yoruba, a haitiana, ou qualquer outra cultura negro-africana singular.

A noção de auto-suficiência está implícita no desdobramento desse processo. Este alvo da unidade necessária exige que cada país atravesse a longa estrada da auto-emancipação em sua capacidade singular. Devemos começar imediatamente a reconhecer nossa dependência de nós próprios, explorar nosso potencial de força e recursos, estudar e conhecer nossa circunstância, controlar nossas energias e riquezas — estas são as direções pelas quais nos tornaremos aptos a edificar sistematicamente nossa unidade própria.

Nos termos a que estou me referindo, a mencionada política cultural será apropriada à concreta realidade de cada unidade; porém nenhuma delas se esgota na prática de sua própria experiência singular. Nesta vocação dialética para a auto-suficiência e a cooperação recíproca, aquela longamente buscada unidade terá a chance de se consolidar. Autonomia e suficiência não devem ser sinônimos de isolamento. As realizações em escala continental da OAU têm demonstrado, lamentavelmente em poucas instâncias, a eficácia da estratégia sugerida. Com efeito, devemos ter em mente ser uma obrigação deste Congresso desenvolver novos aspectos, abrir novas perspectivas, criar esperanças renovadas rumo à concretização da unificação africana, numa pauta progressista.

Em qualquer hipótese ou circunstância não podemos e não devemos subestimar a opinião de Cheikh Anta Diop ao afirmar que

nossos problemas básicos de segurança e desenvolvimento somente podem ser resolvidos em escala continental e, preferivelmente, dentro de uma moldura federal. (1978:III)

Sob esta unificação o movimento pan-africano poderá lançar mão de todo seu potencial, obtendo por essa via as condições indispensáveis à realização do seu destino histórico na cena internacional.

Idêntica orientação deve ser adotada ao problema da ciência e da tecnologia. Os mesmos princípios devem prevalecer. O apelo inicial é para o encorajamento da investigação, a consagração do conhecimento autóctone, no sentido de edificar o ser nacional, antielitista e não-classista, material e espiritualmente. Acredito na pedagogia que liberta a tecnologia de sua atual tendência de escravizar o ser humano. A tecnologia deve existir como um sustentáculo para a consagração do Homem/Mulher em sua condição de ser. Auto-suficiência na criação e adoção de tecnologia, assim como no desenvolvimento científico, precisa ocorrer simultaneamente ao desenvolvimento das nações, obedecendo seu ajustamento funcional ao respectivo ambiente e realidade humana. Isto é porque na estrutura da presente fase da «ajuda técnica» as formas avançadas de tecnologia do capitalismo industrial, além de não cooperar na construção, em verdade instigam e promovem a penetração do capital monopolístico internacional e a alienação do autoconhecimento nacional. Esta «ajuda» tecnológica e científica estará apta a tomar os rumos da libertação somente quando os valores capitalistas que regem e regulam seus mecanismos não forem utilizados para deter o desenvolvimento da consciência dos povos e da independência nacional. Conforme afirmação correta do falecido Presidente N'Krumah, de Gana, a tecnologia capitalista é a produtora dos «nobres servos» colonizados da estrutura do neocolonialismo.

Uma consequência do nosso raciocínio é que os países, primeiro, devem desenvolver seu aparato próprio de conceitos organizacionais e tecnológicos; somente depois estarão em condições de realizar sua libertação tecnológica. Uma segunda ênfase sublinha que a cooperação tecnocientífica, dentro do mundo pan-africano, tem uma significação pedagógica: uma eficácia produtiva, uma «economicidade» administrativa, suas práticas específicas e a conveniência e facilidade de uso no sentido social.

A transmissão da tecnologia não constituiria assim um meio de acentuar o vazio entre produtor e consumidor, mas algo que respeitaria as estruturas e as necessidades individuais, assim como os costumes das diferentes regiões e suas respectivas entidades ou unidades de desenvolvimento. Cooperação técnica e científica, implica também um sistema de valores articulado à rea-

lização dos objetivos da unidade pan-africana. Promover a unidade como um valor significa dar a ela primeiro um sentido de libertação da dependência neocolonialista. Pois a dependência científica e tecnológica equivale ao estrangulamento e à criação de sistemas de opressão, porque está baseada sobre o valor da ambição de lucros. Ou, como já disse o Presidente Julius Nyerere, o sistema no qual o dinheiro é o rei. Para nós o rei está incorporado no princípio de soberania de consciência, o conhecimento, as projeções tecnológicas, tudo entrelaçado, dinamicamente dirigido rumo à nossa emancipação.

Devemos também ter em mente a advertência de Cheikh Anta Diop sobre a utilização da ciência e tecnologia:

Nada disto pode ser obtido sem a existência de um Estado *continental* da África, ou ao menos a união dos Estados subsaarianos.

Os enormes progressos da ciência e da tecnologia no século XX correm o risco de se voltar contra o desenvolvimento da África e dos povos negros em geral. Ciência e tecnologia permitirão a outros Estados reforçar seu poder e estar em melhores condições de continuar sua dominação sobre os fragmentados Estados africanos.

Tenho medo de que, neste contexto, o progresso científico, ao invés de atuar em nosso favor, trabalhará em nosso detrimento, exceto se nós criarmos condições políticas e sociais para uma exploração e utilização racional da ciência e tecnologia. (1977:37)

A revolução cultural baseada na autonomia científica e tecnológica não significa só a fundação da justiça social e da dignidade humana, mas também um pré-requisito ao progresso econômico internacional da humanidade e da soberania dos povos.

Existe, aqui no mundo pan-africano, a necessidade de cooperação científica e tecnológica no sentido de incrementar e acelerar o desenvolvimento global de nossa cultura. Entretanto, esta necessidade não deve permitir a aceitação da «ajuda estran-

geira» portadora de motivações imperialistas. «Ajuda» não é sinônimo de exploração, pelo contrário, implica uma livre associação entre aquele que oferta e aquele que recebe; ademais a ajuda legítima deveria ser um catalizador do esforço coletivo.

Capitalismo versus Comunalismo

Fiz até agora a tentativa de dizer que o capitalismo está em contradição direta com o comunalismo tradicional de nossas culturas africanas. Aquelas noções mecânicas que têm sido propostas para compreender a África e o pan-africanismo sob critérios que se aplicam ao capitalismo podem conduzir a graves erros. Precisamos compreender radicalmente a novidade da experiência africana, num sentido de oportunidade.

Emergindo diretamente do colonialismo, somos um povo em processo de auto-análise e reflexão, buscando meios de efetivamente processarmos um desenvolvimento que melhore a qualidade da vida de nossos povos. Em certo sentido, constituímos o elo mais fraco na corrente de ferro do capitalismo; enquanto isso, mantenho a convicção de que será através do comunalismo pan-africano que aquela corrente de ferro se tornará obsoleta e para sempre incapaz de se restabelecer. Entramos na etapa de construção do nosso próprio caminho com a maior pureza nas mãos e no coração. Somos os seres que permanecemos abertos em face de todos os eventos do inesperado e do porvir.

Devemos, por isso mesmo, considerar inimigos a todos aqueles que, mesmo inconscientes, clamam por uma «modernidade» que já é passada: somos seres contemporâneos propondo uma vida nova.

A envergadura do nosso projeto exige uma revolução cultural permanente. E todos sabemos que uma revolução não pode consistir apenas na substituição de uma pessoa por outra, ou mesmo na troca de um sistema por outro. Ao contrário, uma revolução *cria* ambos: pessoas e sistemas. O sistema de valores é a espinha dorsal de todas as culturas. Os valores impregnaram nosso espírito criativo, e, conseqüentemente, dão forma ao complexo dos mitos inaugurais: nisto consiste a mitopoesia de uma cultura. Imagens quintessenciadas da experiência, os mitos fundam a matriz reprodutora de nossas ações diárias. Eles in-

corporam os aspectos mais profundos, significativos e originais de nossa ontologia.

Nosso ser histórico é de origem mítica. Esta é uma lição da nossa arte, que, ao contrário da arte do chamado Ocidente, tem para nós o sentido de uma vivência, natural e criativa. Alimento e expressão de nossas crenças e valores igualitários, assumimos esse poder do talento e da imaginação como o mais poderoso instrumento em nossa comunicação social e no diálogo com as nossas mais profundas raízes no espírito e na história.

Nem racionalismo europeu, nem mecânica norte-americana; arte é aquele outro olho, o olho de Ifá, que inspira, organiza, significa e infunde significação à nossa trajetória no mundo histórico e espiritual.

A cultura pan-africana consubstancia e configura a cultura de perene criação da criatividade mitopoética.

A aventura da mitopoesia é concomitante com nossa existência, conquanto, a um tempo, muito anterior a ela. Parte do sujeito e parte do objeto, a mitopoesia é capaz de induzir e ser refletida. Nossa razão é tanto poética quanto forjada: aparelho detector de nossas visões prospectivas.

Um dos pilares básicos da revolução pan-africana se concentra na capacidade criativa e de luta das mulheres negras. No Brasil celebramos o nome de Luísa Mahin como o símbolo que resume a capacidade da mulher negro-africana nas várias capacidades humanas assim como dentro da sociedade e do processo histórico do país. Entre 1825 e 1835, nos vários levantes armados contra a escravidão ocorridos na Bahia, Luísa Mahin esteve presente como um combatente corajoso e incansável, e acabou sendo aprisionada. Gerou Luís Gama, e o perdeu, oh! Yemanjá, orixás das águas fecundas, mãe dos deuses e dos homens. . . Heroína da história africana e mártir na história do mundo ocidental. A mulher negra, desde algumas das nossas mais antigas tradições e culturas, tem seu lugar inscrito no mesmo nível de igualdade ao dos homens, tanto na responsabilidade doméstica como nos domínios do poder político, econômico e cultural. Na diáspora africana da escravidão, foi somente devido à fortaleza da mulher africana, ao seu trabalho, sofrimento e martírio que devemos, em primeiro lugar, a sobrevivência de nossa raça. Personificada na mulher negra, a mi-

topoesia se sustenta, se mantém e se expande num ritual de gestação e de amor continuamente renovado.

Pan-africanistas em ação

Seis negros jovens, nas idades entre 18 a 25 anos, reuniram-se em 1938 e organizaram, na cidade de Campinas, no Estado de São Paulo, o Congresso Afro-Campineiro. Os moços daquele tempo eram Aginaldo Camargo, Geraldo Campos, Agur Sampaio, José Alberto Ferreira, o tipógrafo Jerônimo e Abdias do Nascimento. Numa sessão privada, sem a presença da assistência do congresso, sob intensa emoção, o grupo dos seis jurou um dia retornar à África e contribuir como pudessem à libertação do território africano e dos irmãos de África da opressão colonial. Com o passar dos anos as circunstâncias da vida separou o grupo, dispersando-os pela geografia do país. Entretanto, os vaivéns da sorte permitiu que um deles pudesse cumprir o juramento: este que vos fala. Pela primeira vez caminhou pelo chão pisado pelos meus ancestrais, a livre terra africana de Tanzânia. E por felicidade minha, isto está acontecendo num momento excepcional, quando algo realmente maravilhoso está sucedendo aqui. Sucessos relacionados com os profetas.

É tempo de evocar certo profeta, que após libertar seu povo da escravidão isolou-se no cimo de uma montanha para um longo diálogo com o seu deus. Orou e meditou e quando desceu as encostas da montanha trazia nas mãos a tábua das leis, onde estavam inscritos os mandamentos que seu povo devia seguir a fim de obter um futuro de felicidade e salvação eterna.

Um movimento análogo está ocorrendo aqui e agora. O profeta e seu povo, integrados e juntos, estão ascendendo a montanha. No coração do profeta uma vela acesa cintila e é plantada no cume do Kilimanjaro: a luz do pan-africanismo. Esta luz se irradia por toda a África, e vai além, para o resto do mundo. Ilumina todos os povos e todas as raças, levando a todos «esperança onde havia desespero, amor onde antes havia

ódio, e dignidade onde antes havia somente humilhação» (Nyerere 1959).

Evocação dos ausentes, dos silenciados e dos aprisionados

Acho que agora todos sabem por que os negros do Brasil permanecem silenciosos e ausentes. Ainda ontem ouvimos o representante da Tanzânia, o ilustre Joseph Rwegasira, insistindo, muito apropriadamente, no uso da expressão *homem negro*. Parece haver sido cometido através do mundo um novo crime: o crime de ser negro. A raça negra tem sofrido e ainda sofre, somente em virtude de sua aparência física e sua respectiva componente cultural, toda sorte de agressões. Não apenas a injúria física, mas também contínuos ataques ao seu espírito e à sua inteligência. Na linha desse raciocínio e dessas considerações, quero evocar, neste histórico Congresso, as vezes que foram silenciadas; evocar publicamente aqueles negros objetos de intimidações e ameaças ocorridas mesmo aqui, no próprio local deste encontro; lembrar aquelas outras vozes impedidas de serem ouvidas nesta assembléia tanto pelos organizadores do Congresso, como por governos ditatoriais ou «democráticos», governos de brancos ou de negros; celebrar também aqueles que agora se encontram no cárcere por causa de sua militância em favor de uma revolução negra ou pan-africana. Condeno a intolerância antinegra, venha de onde vier, não só aquela co-nhecida e mantida ao estilo capitalista e das ditaduras militares, mas também aquela intolerância de países cujo socialismo deveria constituir uma garantia efetiva ao exercício da nossa integral e completa realização como seres humanos.

Não aceito o escapismo da «humanidade sem cor», que simplesmente nos conduz ao endosso de nossa alienação cultural/racial, tão persistentemente patrocinada e advogada por aquelas idéias e ideais do supremacismo eurocentrista. Milênios antes que os europeus tentassem negar a África e os africanos através da desumanização escravista e da invasão colonial, com a simultânea negação de sua história e cultura, os negro-africanos se reconheciam como negros e não se envergonhavam de sua identidade concreta, muito pelo contrário, se orgulhavam dela. A revolução pan-africana deve assumir como tarefa prioritária a

responsabilidade de garantir o resgate da consciência negra, a qual tem sido violada, distorcida e agredida de muitas formas e maneiras.

Fique registrado, entretanto, que a consciência negra do negro não se rende; ela se constituiu, na peripécia do seu sofrimento e nas vicissitudes históricas, em arma e armadura, em forças espirituais que sustentam os passos e a vitalidade de nossa raça.

BIBLIOGRAFIA

- Andrade, Jorge (1971) «Quatro Tiradentes Baianos». São Paulo: *Realidade*, Novembro, p. 34-53.
- Cabral, Amílcar (1973) «La Cultura fundamento del movimiento de Liberación». Paris: *UNESCO El Correo*, Noviembre, Año XXVI, p. 14.
- Diop, Cheikh Anta (1977) Entrevista a *Black Books Bulletin*, coordenada e traduzida do francês para o inglês por Shawna Maglangbayan e Carlos Moore. Chicago.
- Diop, Cheikh Anta (1978) *Black Africa — The Economic and Cultural Basis for a Federated State* (traduzido do francês para o inglês por Harold Salenson). Westport: Lawrence Hill & Company.
- Fernandes, Florestan (1972) *O Negro no Mundo dos Brancos*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.
- Moura, Clóvis (1972) *Rebeliões da Senzala — Quilombos, Insurreições, Guerrilhas*. Rio de Janeiro: Editora Conquista.
- Moura, Clóvis (1977) *O Negro — de Bom Escravo a Mau Cidadão?* Rio de Janeiro: Editora Conquista.
- Nabuco, Joaquim (1949) *O Abolicionismo*. São Paulo: Instituto Progresso Editorial.
- Nascimento, Abdias do (1968) *O Negro Revoltado*. Rio de Janeiro: GRD.
- Nascimento, Abdias do (1977) «*Racial Democracy*» in Brazil: *Myth or Reality?* (tradução de Elisa Larkin do Nascimento). Ibadan: Sketch Publishing Co., Ltd.
- Nascimento, Abdias do (1978) *O Genocídio do Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Nascimento, Abdias do, e outros (1968) *80 Anos de Abolição*. Rio de Janeiro: Cadernos Brasileiros.
- Nyerere, Julius (1974) *Ujamaa — Essays on Socialism*. Londres/Nova York: Oxford University Press.
- Nyerere, Julius (1957) Hansard, 35th Session, October 22, 1959.
- Ramos, Guerreiro (1959) *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*. Rio de Janeiro: Editorial Andes.
- Skidmore, Thomas E. (1974) *Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought*. Nova York: Oxford University Press.

CONSIDERAÇÕES NÃO-SISTEMATIZADAS SOBRE ARTE, RELIGIÃO E CULTURA AFRO-BRASILEIRAS

Este capítulo é o resultado da fusão de anotações previamente destinadas à realização de dois trabalhos: um estudo solicitado pela UNESCO sobre a influência das culturas africanas no desenvolvimento das artes brasileiras (1975), e um seminário sobre arte e cultura afro-brasileiras no Faculty Seminar do Departamento de Linguas e Literaturas Africanas, da Universidade de Ife (1977).

No entanto, esta redação final é de 1979.

Eu creio que a mestiçagem biológica, a mestiçagem cultural, elevadas a nível de uma doutrina política aplicada a uma nação é um erro que pode mesmo conduzir a resultados lamentáveis. (. . .) Eu acredito que se deva deixar as relações prosseguirem naturalmente e não pressionar uma mestiçagem qualquer, o que é um erro político e que nada tem a ver com uma abertura e o desenvolvimento de uma civilização multirracial.

Cheikh Anta Diop

(Entrevista a Fred Aflalo
em *Singular e Plural*)

Todos aqueles criadores de arte afro-brasileira sabem mais pela prática do que pela reflexão ou pelo exame intelectual que a sua arte está integralmente fundida ao culto, e dissociá-la do contexto religioso, onde ela tem origem, seria o mesmo que tentar elaborá-la do vazio e do nada. Ao evocar o culto estou me referindo a todo o espectro ritualístico das culturas africanas no Brasil, e não a qualquer um restrito e singular ato ritual visto na intimidade do pegi (templo). Quem observa a presença tão viva e profunda da religião africana no país, rápida e facilmente verifica a importância da sua influência sobre a arte brasileira, de um modo geral. Sem embargo, o ponto que desejo ferir é aquele referente ao potencial imensurável que a persistência dos valores africanos em cultura e religião significa para o desenvolvimento do patrimônio espiritual e criativo do povo brasileiro.

Na muito correta observação feita pelo professor Wande Abimbola, da Universidade de Ife, no comovente relato que fez após visitar seus irmãos afro-brasileiros da Bahia, em 1976, a fé nos Orixás persiste firme, está muito longe da reminiscência ou do desaparecimento.

Entretanto, se essa arte não pode existir dissociada do culto, tampouco pode ela se desvincular do contexto mais amplo que a condiciona: o nascimento e a evolução do próprio Brasil. E para ser objetivo quanto ao nascimento do Brasil, tenho que evocar a escravização dos africanos e, ainda que superficialmente, tocar nas peripécias que eles e sua cultura têm sofrido no novo meio para o qual foram transplantados pela violência colonial. Por intermédio de diversificados tentáculos a agressão colonializadora exerceu sua ação nefasta ao continente africano e ao seu povo. Começarei focalizando um desses tentáculos: a obliteração da lembrança.

Primeira providência: apagar a memória do africano

No sentido de apagar da lembrança do afro-brasileiro a horripilante etapa histórica brasileira do escravagismo, a camada dominante no Brasil não tem poupado esforços. Com esta providência se conseguiriam vários benefícios: primeiro, aliviaria a consciência de culpa dos descendentes escravocratas, os mesmos que ainda hoje continuam dirigindo os destinos do país; segundo, simultaneamente ao desaparecimento do seu passado, o negro brasileiro assistiria também à obnubilação de sua identidade original, de sua religião de berço e de sua cultura, o que resultaria na erradicação da personalidade africana e no orgulho que lhe é inerente. A classe dirigente e seus porta-vozes teóricos — historiadores, cientistas sociais, literatos, educadores, etc., — formam uma consistente aliança a qual tem exercido, há séculos, a prática e a teoria da exploração dos africanos e seus descendentes no Brasil. É como o velho defensor da dignidade do homem negro, Sebastião Rodrigues Alves, certamente aponta:

A primeira medida do escravagista, direta ou indiretamente, era produzir o esquecimento do negro, especialmente de seus lares, de sua terra, de seus deuses, de sua cultura, para transformá-lo em vil objeto de exploração. (Alves 1977:7)

A destruição pelo fogo dos documentos referentes ao tráfico escravo, à escravidão, além da destruição dos instrumentos de tortura aos africanos escravizados, são parte desse plano diabólico contra a memória do africano e seu descendente. No qual também se integra, completando a conjuração, o sistema educativo brasileiro. Um documento da UNESCO confirma que

Na maior parte dos países latino-americanos nunca se lecionaram nas universidades cursos sistemáticos sobre culturas negras.

Os preconceitos gerados pela escravidão sofrida pelos africanos na América contribuíram para isolar a África dos conhecimentos da vida universal,

a menosprezar e, mais ainda, negar a sua história. (Introducción 1970:52)

Especialmente no Brasil, em tempo algum jamais se pensou em cursos sistemáticos de cultura africana em qualquer nível escolar. E dois chamados Centros de Estudos Africanos existentes nas universidades da Bahia e de São Paulo não têm passado de agências acadêmicas inúteis, completamente destituídas de significação educativa ou cultural para as comunidades afro-brasileiras. O único trabalho desenvolvido por esses Centros são aqueles de tentar sistematicamente alienar o negro dos seus próprios interesses, domesticando-lhes os ímpetos de organização e de luta, fora da tutela oficial ou convencional (Nascimento 1978:95-100).

Dispondo de todo um aparelhamento teórico com a respectiva implementação prática, a obliteração da memória do afro-brasileiro, no pensar e no dizer de alguns observadores de superfície, estaria totalmente consumada. Observemos tais observadores segundo compreende e define o assunto Guilherme Figueiredo, dramaturgo, diplomata e escritor:

O homem brasileiro de hoje quase não tem memória do tráfico e da escravidão: setenta e nove anos após a Abolição, já desapareceu a última geração de escravos; e em quatro séculos de miscigenação a condição de negro ou branco diluiu-se na mistura sanguínea. O homem africano, não: tem presente o seu drama: na pele e na presença do homem branco que o condiciona. (Figueiredo 1967:38)

Guilherme Figueiredo, como filho legítimo da camada dominante branco-européia, fala a linguagem da sua classe e raça de origem. Pois diametralmente oposta é a linguagem da classe/raça de origem negro-africana, a qual tem uma vivência existencial bem diferente daquela pintada no trecho acima transcrito. Por exemplo: a miscigenação imposta pelo estupro da mulher africana que o português praticou, jamais significará um

valor, conforme se infere da glorificação que faz Guilherme Figueiredo em repetidos momentos do seu artigo. Os afro-brasileiros estamos em situação muito pior do que os africanos: temos na pele e na alma a África, mas nos rodeiam e nos condicionam as várias estratégias aniquiladoras do mundo dos brancos. O desafio que temos pela frente é muito mais complexo, difícil e doloroso. No contexto referido por Figueiredo, para o africano o inimigo está visível a olho nu, ele pode lutar franca e diretamente; no geral, quando o africano consegue expulsar do seu solo o invasor imperial-colonizador, ele está começando a criar as condições para se livrar ao mesmo tempo de toda a carga de preconceitos raciais contra ele e se libertar ainda da colonização mental imposta pelo supremacismo da cultura ário-européia. Enquanto o negro brasileiro tem de enfrentar uma teia emaranhada de sutilezas domesticadoras que principia no já citado fenômeno da obliteração de sua memória, depois vem a violação miscigenadora, o estupro aculturativo, a imposição sincrético-religiosa, enfim, todo um elenco de máscaras para ocultar o desprezo das nossas elites que só tratam dia e noite de neutralizar a nossa integridade de ser total. Aliás o próprio Figueiredo desmente o que afirmou à página 38: «a condição de negro ou branco diluiu-se na mistura sangüínea», pois logo à página seguinte, 39, ele reconhece «os brancos sendo entre nós em mais alto nível econômico». A máscara da fusão racial não resistiu à espera de três páginas, e foi arrancada, talvez inconscientemente, para mostrar que na base da mistura sangüínea, decantada em todos os tons, estão também presentes interesses da exploração econômica. Não conseguiu evitar aquela contradição do seu próprio escrito e igualmente não pôde evitar, em que pese qualquer boa intenção de sua parte, a contradição de ele representar oficialmente uma instituição racista, o Itamarati, num seminário sobre o *apartheid* e a discriminação racial, auspiciado pela ONU, no território africano: a República de Zâmbia. Se levarmos em conta a porcentagem majoritária de descendentes africanos em nossa população, e a tão proclamada democracia racial, é de uma ironia ou ridículo atroz que o Brasil só tivesse para enviar à África um delegado branco, o mesmo que representava nosso país na França, na qualidade de adido cultural à nossa embaixada.

Acho oportuno registrar agora a arguta observação feita por uma *scholar* norte-americana, Joan Dassin, concernente

ao tema da memória do afro-brasileiro. Em determinado trecho do seu livro *Política e Poesia em Mário de Andrade*, a autora comenta o distanciamento da realidade dos nossos escritores quando por volta de 1840 fundaram o indianismo romântico:

E da mesma maneira como essa idealização
diferçava a destruição inegável do índio ou
sua expulsão para áreas periféricas, a
exaltação da influência africana omitia,
convenientemente, menções à
escravidão negra no país.
(Dassin 1978:77)

Caso o negro perdesse a memória do tráfico e da escravidão, ele se distanciaria cada vez mais da África e acabaria perdendo a lembrança do seu ponto de partida. E este ponto de partida é o ponto básico: quem não tem passado não tem presente e nem poderá ter futuro. Evocar o tráfico, lembrar constantemente a escravidão, deve constituir para os brasileiros uma obrigação permanente e diária, sem que isto represente nenhuma forma de autoflagelação patológica e muito menos o extravasamento de um pieguismo lacrimogênio. Esta hipótese está muito distante da minha proposição. O que quero dizer é que tráfico e escravidão formam parte inalienável do ser total dos afro-brasileiros. Erradicá-los da nossa bagagem epiritual e histórica é o mesmo que amputar o nosso potencial de luta libertária, desprezando o sacrifício dos nossos antepassados para que a raça sobrevivesse. Escravidão quer dizer raça negra, legado de amor da raça negra. Nesta força básica de identidade racial é que o negro deve-se unir com o negro, e não apenas ao apelo de interesses mesquinhos ou de sentimentos destituídos de valor. E que objetivos teria essa unidade entre os negros? Antes de tudo, a reconquista de sua liberdade e dignidade como pessoa humana; o resgate de sua autodeterminação e soberania, como parte de uma Nação que o colonialismo europeu-escravocrata dividiu, o capitalismo espoliou, o racismo e o supremacismo branco desfrutaram. Seja qual for o aspecto originado nessa fonte, ele é nosso inimigo. Lembrando a mutabilidade do ca-maleão, o mal se distarça sob vários eufemismos: imperialismo, neocolonialismo, assimilação, aculturação e miscigenação, até completar a figura do monstro. A miscigenação, na forma em

que tem sido teorizada e imposta, tem meramente cumprido o papel de instrumento genocida, de consequências fatais para os destinos da etnia afro-brasileira. É preciso que não haja mal-entendidos: miscigenação em termos de encontro espontâneo e livre fusão entre pessoas de raças diferentes é uma coisa; outra bem diferente é aquela miscigenação que começa com o estupro brutal do branco contra a mulher negra escravizada, e tem prosseguimento na discriminação étnico-social contra o afro-brasileiro, tão mais definitiva quanto mais perto ele está de suas origens raciais, na cor da pele e outros atributos somáticos e culturais. E temperando as condições dessa miscigenação existe uma filosofia racial e uma política governamental associadas no controle do seu processamento na sociedade. Se as classes dominantes, a elite dirigente, certos cientistas sociais, querem por sua conveniência acreditar ou fingir acreditar no mito da democracia racial decorrente da miscigenação, é problema deles; quanto a nós, afro-brasileiros, não aceitamos como igualdade étnica e fusão racial harmoniosa uma sociedade dominante que tem se batido sempre no sentido de branquear a aparência da população brasileira, e além do mais exerce uma imposição subjetiva que trabalha subterraneamente em canais menos visíveis. Mas a política oficial do branqueamento está exposta sem qualquer ambigüidade no Decreto-Lei nº 7967, de 18 de setembro de 1945, assinado por Getúlio Vargas (ver Nascimento 1978:71).

Escravidão não significa para nós um vocábulo petrificado nas páginas da História. Não é longínqua nem abstrata. Antes é uma palavra que nos devolve parte viva e dinâmica de nossa própria carne e espírito: os nossos antepassados. A violência que eles sofreram é violência que tem se perpetuado em nós, seus descendentes. A opressão de ontem forma uma cadeia no espaço, uma seqüência ininterrupta no tempo, e das feridas em nosso corpo, das cicatrizes em nosso espírito, nos vêm as vozes da esperança. Embalados na esperança, os negros brasileiros não perderam sua alegria e este gosto de cantar e de dançar a vida, e assim se preparam para os momentos da luta mais difícil que virá.

Agredidos de todos os lados, foi em suas religiões ancestrais que o africano encontrou um espaço onde se apoiar e defender o que lhe restava de identidade humana. E, cientes desse fato, tanto a sociedade institucionalizada como a religião oficial do Estado, o catolicismo durante o período colonial, não deram tréguas às religiões vindas da África. Acusadas de cultos fetichistas, sofriam a condenação dos sacerdotes católicos e a repressão policial. Mas a verdade é que a despeito da manipulação de tantas estratégias e recursos para degradar, distorcer e esmagar a herança africana, a cultura convencionalmente tida como a dominante careceu de aptidão para concretizar os objetivos que perseguia. Não conseguiu suprimir completamente os valores africanos de cultura. Instituições e tradições de diversas culturas transplantadas da África para o Brasil permanecem existindo em todo o seu brilho e vitalidade. Algumas dessas culturas deixaram sua marca indelével na face cultural brasileira; outras conservam intacto todo um sistema de pensamento simbólico, de teologia e cosmologia. Nenhuma das expressões culturais se rendeu passiva ou facilmente à tentativa, sutil ou violenta, da destruição colonizadora. Entre elas mesmas, as culturas africanas mantiveram um complicado jogo, uma interação por vezes sutil; a qualidade e a dimensão da reciprocidade que mantinham variava segundo as diferentes condições da vida escrava e das características respectivas de cada cultura. Isto resultou numa diversidade de situações entre elas, em termos de desenvolvimento, de visibilidade e prestígio.

Um fator decisivo na permanência cultural dos vários dos grupos étnicos pode ser encontrado na área de localização dos escravos: a área urbana e a área rural. Os escravos das áreas urbanas desfrutaram maiores oportunidades para contatos e comunicação entre eles e com o ambiente das respectivas vilas e cidades. Gozavam de relativa mobilidade que os transformavam em portadores e transmissores da prática cultural. E a organização dos chamados *negros de ganho* em grupos de coesão étnica, para transporte de cargas — volumes diversos, móveis, pianos, tonéis de detritos —, ajudava a conservar os laços de língua e cultura. Outro tanto sucedia com as fraternidades religiosas cuja origem se encontra na discriminação racial da Igreja Católica contra os africanos. Instituídas por razões bem

diferentes, as irmandades de N. S. do Rosário, de São Benedito, e outras, obedeciam certa divisão étnica que contribuiu para o fortalecimento dos respectivos grupos, nos centros urbanos. Porém, na situação urbana que estamos focalizando, o elemento que mais pesou foi a constituição de *nações*, as quais se baseavam frouxamente sobre agrupamentos étnicos e funcionaram como sociedades de ajuda mútua, de coesão social, de prática religiosa e exercício cultural. Desempenharam papel decisivo na libertação de escravos através da manumissão, e exerceram uma função importante de apoio material e moral aos africanos atirados àquele meio hostil. A primeira vista pode parecer irônico que o funcionamento dessas *nações* tivesse o estímulo da estrutura oficial. Mas tudo se esclarece quando se sabe que as *nações* eram parte da estratégia de dividir para melhor dominar. Quase idêntico processo está vigente nos dias atuais; basta apenas trocar as *nações* pelas dezenas de categorias étnicas empregadas para definir o negro descendente do escravo: mulato, mestiço, crioulo, pardo, fusco, negro fechado, negro aço, cabra, escuro, mulato sarará, fusco, negro fechado, negro aço, cabra, bode, etc. Jogando com vocábulos vazios de sentido, já que todos no final das contas são tratados como negros, os que dominam evitam que o povo afro-brasileiro consiga aquela unidade que o tornaria invencível.

No passado, a fraternidades religiosas e as *nações* foram utilizadas como uma espécie de espaço neutro entre os dominadores e os dominados. Tinham a função de amenizar e aplicar o justo ódio e ressentimento das vítimas negras. Dessas instituições emergiam «autoridades» africanas fantoches: «reis» e «governadores» eleitos pelos grupos, que não raro podiam até ser genuínos reis escravizados e degradados. Certos senhores mandavam escravos para serem «julgados» e castigados por essas «autoridades», e assim o próprio africano aplicava na carne do seu irmão o flagelamento do branco, a tortura do colonizador, o tronco do senhor. . .

Assumindo a jurisdição sobre disputas entre escravos, responsabilizando-se pela manutenção da ordem e pela maximização do rendimento no trabalho, as «autoridades» africanas liberaram muito senhor de engenho daquela função ingrata e odiada, além de economizar o tempo e a energia dos senhores e dos feitores. Nos dias de hoje temos vários negros desempe-

nhando idêntico papel a serviço dos opressores, tanto dentro dos limites brasileiros como no próprio continente africano.

Em última instância, pode-se dizer que *nações* e grupos religiosos tiveram um duplo papel na sociedade colonial: de um lado, foram ajuda positiva como veículos e transmissores da religião africana e da cultura tradicional; de outro lado, se transformaram em braços do senhor, auxiliando a dominação e exploração dos africanos. Sintomaticamente, várias revoltas planejadas no seio dessas instituições foram traídas por companheiros escravos de outro grupo rival, étnico ou religioso. Fenômeno esse que resultou no virtual desaparecimento do grupo mulatano, notabilizado por suas insurreições bem planejadas, por volta de 1805 a 1841, na Bahia. Estes sucessos ocorreram na primeira metade do século XIX, quando os haussas tentaram uma série de levantes, os quais, denunciados, foram violentamente reprimidos; os cabeças, pertencentes ao Islã, foram mortos, em sua maioria, e alguns deportados para a África. De modo geral os demais seguidores desapareceram absorvidos por outros grupos.

Entre os escravos do trabalho agrícola a situação diferiu completamente; as condições experimentadas por eles tiveram um efeito marcante sobre os modelos de sobrevivência cultural que conseguiram manter. Diferentemente dos escravos citadinos ou urbanos, na zona rural eles foram mantidos em aglomerados de composição étnica mista, com as conseqüentes barreiras linguísticas, religiosas e culturais dificultando-lhes a comunicação. Não havia *nações* nem fraternidades. Estavam sob o controle direto dos senhores e da vigilância ocular dos feitores. Não tinham aqueles escravos nenhuma condição que lhes permitisse a formação de grupos de qualquer espécie ou natureza. Mesmo o culto católico, que teórica e legalmente lhes era facultado, não tinha existência concreta na vida do escravo do eito. Disto resultou a impossibilidade da transmissão íntegra dos seus valores culturais, que se diferenciavam em origem e natureza.

Apenas aos domingos e feriados se permitia aos escravos das fazendas uma certa folga, a qual nem era de fundo religioso como também não decorria da propalada benevolência do senhor de escravos: o que motivava a folga dos domingos e feriados era a taxa de mortalidade extremamente alta. Assim se necessitava salvar o capital empregado na escravaria, e o remédio mais indicado estava à mão: uma dose de cultura natal, por

intermédio da música, da dança, dos cânticos, das anedotas, dos contos legendários e míticos. Todavia o problema lingüístico da comunicação permanecia causando enormes dificuldades ao desenvolvimento das relações recíprocas entre escravos de origem diversa. Logicamente as culturas desses grupos, enfrentando os azares da situação, se misturaram, se confundiram, se amalgamaram, em variações e gradações inumeráveis.

Estes fatos explicam, ao menos em parte, o prevalecimento de certas formas culturais africanas sobre outras. Parece que tudo foi obra mais ou menos casual. Há quem acredite numa tendência distributiva dos escravos sob o seguinte critério: Ioruba, Fon, Ewe foram primariamente escravos urbanos e, por conseguinte, suas religiões obtiveram mais chances e puderam persistir quase intactas em suas estruturas, contando ainda com o suporte das *nações* e fraternidades. Enquanto os africanos de origem Banto em sua grande maioria se destinaram aos trabalhos rurais, aos campos de plantação; os elementos de sua cultura sobreviveram especialmente na música, no folclore, na linguagem brasileira. Se na atualidade a cultura Ioruba parece ocupar uma posição mais eminente é devido à sua visibilidade como religião organizada, ou reorganizada no Brasil, quase repetindo sua integridade original africana. Mas o folclore da civilização Banto, na frase de Roger Bastide, também «tem sido preservado dum extremo ao outro do continente americano, de Louisiana ao Rio da Prata» (1971:106). Vários especialistas têm tratado desse problema e me dispense de aprofundá-lo neste momento. Todavia seja dito que os Banto influenciaram o folclore e a língua portuguesa, e também são a matriz da religião *Cabula*, assim como os muçulmanos foram a base dos *Alufás*, cultos religiosos que se praticavam até recentemente no Rio de Janeiro. O mesmo se pode dizer da *Macumba* carioca, de forte sustentação Banto. Já a *Umbanda* congrega amplo elenco de influências, e sobre esta há uma vasta bibliografia. No jogo de interinfluências e transinfluências, essas religiões adotaram um sistema de correspondências entre as divindades das várias religiões africanas e seus derivados afro-brasileiros. Deste sincretismo, que nada tem a ver com o chamado sincretismo afro-católico, citarei dois pontos do maestro Abigail Moura, compostos para minha peça *Sortilégio (Mistério Negro)*. No primeiro exemplo, Exu

(Ioruba) equivale a Bombonjira (Banto-Congolês):

Ponto de Exu

Ê Pomba-Gira, ê — Vamos saravá!
Exu Tranca-Rua, ê — Vamos saravá!
Exu-Tiriri, ê — Vamos saravá!
Exu-Barabô, ê — Vamos saravá!

Ê Kolobô, ê
Abre caminho, ê
Na fé de Zambé, ê
Esse Quimbanda, ê

Ê Pomba-Gira, ê — Vamos saravá!
Eu quero a pomba, ê — Vamos saravá!
P'ra risca ponto, ê — Vamos saravá!
Na minha terreiro, ê — Vamos saravá!

No segundo exemplo, as equivalências estão entre Oxunmaré (Ioruba) e o Angorê angolano:

Ponto de Oxunmaré

Oxunmaré tem as sete cores
As sete cores também tem neste pegi
Oxunmaré, é meu orixá
Oxunmaré é um amigo leal

Oxunmaré é um grande general
Ê mandão da água doce
Em Angola é Angorô
Oxunmaré vem que vou te coroar
E na fé de Zambé-Ampungo
A demanda vou ganhar.
(em Nascimento 1961:194)

Estas pequenas amostras da natureza sincrética da interação entre as religiões africanas, acontecida sem pressões, mostra fenômeno determinado pela necessidade na prática do culto, assim como pelas situações locais, na idêntica servidão de todos. Esta dinâmica imposta pela vontade de sobrevivência revela a grande vitalidade intrínseca de cada uma das religiões envolvidas no processo.

Um dos fatos históricos que relembro a fim de não desaparecer no distanciamento do tempo é aquele que relaciona a Igreja Católica à escravidão. Esta relação não se limitava à expedição de bulas papais, sermões de sacerdotes, ou outros atos de natureza unicamente teórica de apoio ao comércio de seres humanos e à sua exploração impiedosa sob o cativeiro. Refiro-me aos aspectos práticos daquela relação, com instituições católicas e sacerdotes católicos mantendo africanos escravizados por uma simples questão de lucro. Nos alvares da colonização, em 1551, o famoso padre Nóbrega já estava insistindo, em carta a D. João III, «a necessidade de alguns escravos da Guiné para o Colégio da Bahia» (Goulart 1975:58). Enquanto ao começar os seicentos, em Piratininga (São Paulo), «...já o padre João Álvares não organizava a sua bandeira de negros?» (Ricardo 1938:34). Mais adiante neste mesmo texto, Cassiano Ricardo afirma que «só o padre Pompeu possuía 101 escravos» (34). Quase todas as ordens religiosas possuíam escravos: capuchos, mercedários, jesuítas, carmelitas, beneditinos... E Vieira, o pregador sempre tão exato na frase, diria ainda nos seicentos: «Sem negros não há Pernambuco, e, sem Angola, não há negros» (em Goulart 1975:197). Fica transparente que para o catolicismo, que considerava o africano possuidor de sangue infecto (Degler 1971:214), a raça negra estava destituída da condição humana. E na rejeição do negro-africano, aqueles papas, sacerdotes e instituições escravocratas católicas praticavam a rejeição e a escravização do próprio Jesus Cristo que sem dúvida alguma foi um negro.

Ao nível da relação do catolicismo com as religiões africanas, há o fenômeno do sincretismo o qual só na aparência se assemelha àquele referido anteriormente. Neste exemplo de sincretismo, a Igreja Católica era a religião oficial que ditava as normas de cima para baixo. Tanto não havia igualdade ou paridade religiosa, condição prévia do verdadeiro sincretismo, que os escravos se viam submetidos, ainda nos portos de embarque africanos, ao batismo compulsório. A escravidão espiritual constituía parte intrínseca da escravização física. Tanto assim que era uma prática normal do catolicismo se associar com o tráfico e o sistema escravista, que seu proselitismo tinha o amparo dos traficantes, do Estado e da força suasória da polícia.

Pode-se afirmar, assim, que o procedimento da Igreja Católica e dos seus sacerdotes ajudaram a marcar o sentimento cristão brasileiro com uma indelével característica de tirania e sadismo.

O que alguns antropólogos culturais e seus aprendizes têm chamado de sincretismo entre catolicismo e religião africana não passa de uma cobertura sob a qual os escravos clandestinamente se habilitavam a praticar seu próprio culto religioso, reprimido de tantas formas. Devemos ter sempre em mente que desde o nascimento da colônia consideraram as religiões africanas como práticas ilegais, e elas se tornaram cultos subterrâneos, misteriosos, secretos. Há uma infinidade de testemunhos e exemplos documentando a história da perseguição implacável movida contra as religiões africanas. Já no século passado «cientistas» e *scholars* rotulavam o Candomblé e outras religiões vindas da África de «magia negra», «superstição», «animismo», «fetichismo», e outros «ismos» igualmente pejorativos.

Vou citar apenas uma dessas típicas manifestações «científicas»: a do professor Donald Pierson, branco norte-americano que goza renome como conhecedor da situação afro-brasileira. Pierson afirmou que

A Igreja Católica na Bahia, exercitando quase infinita paciência e tato, agora incorporou em sua organização todos os membros dos cultos fetichistas baianos. (Pierson 1942:305)

Antecipadamente, Pierson usa a terminologia racista do eurocentrismo e qualifica as religiões afro-brasileiras de «cultos fetichistas». Quais são, exatamente, as implicações contidas na definição deste cientista? Tal definição pode corretamente parecer inocente à primeira leitura de algumas pessoas ingênuas. Mas se consultamos no *Webster's Seventh New Collegiate Dictionary* a definição de *fetich* e *fetichismo*, depressa se revela o seu conteúdo inerente e derogatório. Para *fetich* temos:

... qualquer objeto material visto com supersticiosa, extravagante ou reverente confiança; *b*: um objeto de *irracional* reverência ou *obsessiva* devoção; *c*: um objeto ou parte do corpo que provoca (levanta)

a libido frequentemente excluindo os impulsos genitais.

E para *fetichismo*:

- 1 — crenças em fetiches mágicos;
- 2 — extravagante e irracional devoção;
- 3 — o patológico deslocamento do interesse e satisfação eróticos a um fetiche. (1971:309)

Aqui temos os dois elementos que caracterizam o comportamento preconceituoso e não-científico que tem sido normalmente dispensado às religiões africanas no Brasil: primeiro, o não-reconhecimento nelas de qualquer conteúdo genuinamente espiritual ou religioso, substituindo-se estes conceitos por eufemismos formulados em «superstição», «confiança extravagante», ou «reverência irracional». Segundo, notamos a banal representação da sensualidade expressa em devoção espiritual na referência à «libido». Desde que a religião européia (o cristianismo) criou o complexo de vergonha e culpa em torno da sexualidade humana, rejeitando nossa responsabilidade mais sagrada, a procriação, o cientista de formação européia não pode conceber nem entender uma religião onde a sexualidade é vista como uma parte integral do ser: humano, divino e espiritual. Partindo desta incompreensão, ele descreve as expressões religiosas da sensualidade em versões insípidas, de eroticismo menor e vulgar, como é também o caso de certos romancistas brasileiros. No dicionário temos, na definição de *fetichismo*, não só o elemento de «extravagante devoção irracional», mas ainda, com outra significação, «o patológico deslocamento do interesse e satisfação eróticos para um fetiche». Sobressai-se nesta definição outro elemento da arrogância «científica» eurocentrista: a assunção, explícita ou implícita, de que as religiões africanas são dementes fenômenos psicóticos. E culminando tudo isto, Pierson mostrou sua incapacidade de perceber o fato de que a real situação é exatamente a oposta daquela por ele postulada. Ao contrário do que Pierson diz: são as religiões afro-brasileiras que, a despeito de suportarem uma antiga e permanente agressão, como atesta essa carga de conceitos tipo «fetichismo», «animismo», etc., e de ter sido re-

primida e perseguida pelo catolicismo, têm, no entanto, exercitado séculos de paciência e tolerância, assim como muita generosidade, diante da arrogância da religião cristã e de seus elementos assimilacionistas.

Bem diversa da atitude de Donald Pierson é a do verdadeiro cientista, o qual, antes de emitir seus julgamentos a respeito de fatos e fenômenos não-familiares à sua própria cultura, primeiro os estuda, analisa e examina numa longa convivência, de dentro. Até assumir a perspectiva dos próprios africanos em sua cosmovisão e estrutura simbólica de pensamento. Antes de penetrar na significação mais íntima dos fastos religiosos afro-brasileiros, nem cientista, nem filósofo, religioso ou *scholar* têm o direito de emitir julgamentos ou definições. Afortunadamente, há estudos e estudiosos íntegros e criteriosos. A Dra. Juana Elbein dos Santos é um exemplo. Descrevendo os objetos rituais do Candomblé, tidos pela ignorância e o preconceito como «fetiches», ela diz o seguinte:

Um objeto que reúne as condições estéticas requeridas pelo culto, mas que não foi «preparado», carece de «fundamento», é simplesmente uma expressão artesanal e/ou artística. O caráter sagrado é dado através de cerimônias especiais durante as quais poderes específicos lhe são transferidos. Não são, portanto, objeto-divindades, fetiches onipotentes que controlam os adeptos. São emblemas preparados e aceitos como símbolos de forças espirituais. (Santos 1977:11)

É curioso observar que os cientistas, tão cuidadosos em assinalar o caráter «fetichista» da religião africana, não se preocupem de fazer idêntico exame, aplicando os mesmos critérios científicos de análise ao catolicismo e a toda sua parafarnália ritualística. Como classificariam o lance de comer a carne de Cristo na hóstia e beber o sangue de Jesus no vinho? E a água batismal, a adoração do crucifixo? E o rosário, imagens de santos, que fetiches seriam? Assim também os patuás, gris-gris e esculápios pendurados ao pescoço dos crentes?

Em se tratando de fetichismo católico haveria muito o que definir e conceitualizar. . .

Entretanto, o conceito e a definição do Candomblé e das religiões de origem africana na sociedade católica brasileira está patenteado no status que recebem: elas são as únicas entidades religiosas cujos templos ou lugares de culto têm de obrigatoriamente ser registrados na polícia. Há dois ou três anos foi revogada essa exigência na Bahia através de um decreto assinado pelo governador daquele Estado. Vejamos qual foi a gênese dessa medida. Em 1975 a Prefeitura da Cidade do Salvador promoveu seminários em diversas áreas culturais daquela cidade; num deles, denominado GT-16, discutiu-se um documento básico preparado pelo relator respectivo, professor Thales de Azevedo, intitulado «Cultura Africana e Cultura Baiana». Durante a discussão, a Dra. Juana Elbein dos Santos fez uma observação importante ao dizer que a

. . . ciência como tal pode ser aplicada a qualquer cultura, porém os métodos e conceitos teóricos da ciência provenientes de contextos históricos pautados pelo etnocentrismo da cultura européia ocidental devem ser reformulados para se tornarem eficazes na apreensão das diversidades culturais.
(em Vozes 1977:69)

Resposta oportuna aos cientistas exóticos, conforme se revelou Donald Pierson. Foi este GT-16, cuja comissão redatora das recomendações finais se compunha de Thales de Azevedo, Maria Eugênia Viana Nery e Juana Elbein dos Santos, que propôs, em recomendação às autoridades do Estado e da Cidade, a supressão do registro policial exigido dos terreiros do culto afro-brasileiro. Eis dois tópicos expressivos daquela recomendação:

3 — Recomenda-se, ainda, que a Prefeitura não enfatize apenas os valores populares (cozinha, folclore, vestuário, afichês, etc.) dessa contribuição [da cultura africana], mas também dê o maior apoio possível àquelas atividades que tenham a ver com os

valores eruditos (sistema simbólico, epistemologia, estrutura social, etc.) da mesma cultura.

7 — Como parte da revisão conceitual dos valores concentrados nessas comunidades, recomenda-se que a religião praticada nas mesmas seja considerada com a mesma categoria de outras religiões existentes na Cidade. Recomenda-se, pois, que a Prefeitura se interesse pela supressão da exigência de registro policial, o qual é dispensado àquelas outras.
(em Vozes 1977:70)

Pelo Decreto nº 25.095, de 15 de janeiro de 1976, o governador do Estado da Bahia, Roberto Figueira, suprimiu o registro policial exigido dos templos afro-brasileiros. Pela leitura do decreto fica-se sabendo que tanto o registro como a cobrança de taxas de licença para o funcionamento dos terreiros eram medidas oficiais arbitrárias e atentatórias ao «princípio constitucional que assegura a liberdade do exercício do culto religioso» (ver a íntegra do Decreto em Nascimento 1978:104-105). Somente nesse Estado, de maioria absoluta afro-brasileira em sua população, cessaram as ilegalidades mencionadas, as quais todavia no resto do país continuam executando sua ação repressora, intimidadora, apesar de inconstitucional. Aliás o fato da revogação na Bahia, um autêntico Estado africano, meramente acentua a profundidade e a extensão das agressões e importunações que durante séculos garroteiam as massas de origem africana no Brasil. Um verdadeiro estado policial, autoritário e insensível tem presidido a vida diária dos afro-brasileiros por quase quinhentos anos!

A antropologia tem observado nas religiões afro-brasileiras, pelo menos no Candomblé, um aspecto que merece atenção: o caráter rigidamente preservado da cerimônia ritual que ele mostra na Bahia. Um fenômeno de implicações sócio-históricas, emergentes do contexto da severa repressão imposta às ditas religiões. No decorrer de mais de quatro séculos de existência, num ambiente de transplante, novo e diferente, como puderam, e por quais motivos, o Candomblé tem preservado, quase sem modificações, aspectos da tradição cultural trazidas da África?

Algumas práticas do culto «... podem ser observadas na Bahia como [elas foram] provavelmente foram observadas há duzentos anos na África» (Abimbola 1976:4). Claramente um dos fatores do fenômeno está na raiz de força e tenacidade, da própria viabilidade metafísica contida na religião Yoruba, embora durante o transcorrer do tempo a mesma religião se tenha transformado consideravelmente na própria África, onde se originou. Temos assim de aceitar que outras forças também devem ter contribuído para o extremo conservadorismo de alguns desses cultos religiosos na Bahia. Uma outra hipótese acreditada que essa persistência cultural é um ato defensivo contra as ameaças e os atos agressivos através dos quais a cultura dominante tem violado a cultura africana. A atitude imobilista remeteria de volta a ação agressora, e a religião africana não se deslocaria para um terreno suspeito, onde poderia ser atingida por danos imprevisíveis. Desta forma a estase cultural se erigiu como um mecanismo de defesa desenvolvido por uma entidade ameaçada e condicionada por um mundo hostil. Talvez seja Muniz Sodré quem ofereça a mais apta e concisa explicação ao observar que

... a cultura negra no Brasil se mantém, em grande parte, devido à sua possibilidade de se disfarçar e calar. Queremos dizer com isso que a cultura negra pôde sobreviver, escapar ao extermínio (o mesmo de que foram vítimas, fisicamente, os malês da primeira metade do século XIX), porque se guardou no recesso das comunidades religiosas (os terreiros), disfarçando-se quando queria, silenciando quando devia. A história da cultura afro-brasileira é principalmente a história de seu silêncio, das circunstâncias de sua repressão.
(em Santos 1976:5)

Neste trecho estão sumariados os fatores que impuseram a organização dos agrupamentos comunitários, tanto os «legalizados» — as já citadas *nações*, fraternidades, os terreiros — assim como as organizações à margem da lei, na forma dos quilombos ou da República dos Palmares. Tanto as de ontem como as de hoje, quilombos do passado e terreiros atuais, são

elos da continuidade africana que sob as mais diversas vicissitudes jamais perdeu seu fio histórico dentro do labirinto colonial das Américas. Religião em conserva, talvez, porém não fossilizada, os terreiros têm funcionado como efetivos centros de luta, de resistência cultural africana desde o século XVI.

Examinando a preservação religiosa no Brasil, Roger Bastide a comparou com o desenvolvimento que a religião trazida pelos escravos obteve no Haiti, país fundado pelos africanos escravizados e que se libertou do colonialismo francês depois de manter uma longa guerra. O vudu haitiano evoluiu sob uma forma específica e original de culto, caracterizada por inovações e variações dinâmicas; transcrevo Bastide:

... os negros não tiveram que permanecer lutando contra o desejo dos europeus de assimilá-los. Eles não foram obrigados a erigir aquela dupla barreira de resistência social (tal como encontramos em outras Antilhas ou no continente) contra o preconceito racial, de um lado, e a imposição de valores ocidentais, de outro lado.
(...) Os negros haitianos não tiveram aquela espécie de sorte (situação) contra a qual lutar, e sua religião pôde assim mais facilmente adotar condições de mudança — as quais, inevitavelmente, depressa tomariam lugar na infra-estrutura das comunidades camponesas.
(Bastide 1971:131)

A destruição das linguas africanas

O estado de sítio sob o qual viveram nossos ancestrais africanos não poupava nada, destruía ou tentava destruir tudo que lembrasse cultura africana. As línguas africanas não se salvaram do esmagamento, a sua destruição representa mais um ato na tragédia genocida que a sociedade brasileira desencadeou contra os africanos e seus descendentes. Além de destruir o principal instrumento de comunicação humana, social e cultural, o que já é muito grave, simultaneamente à destruição

da língua africana, impuseram a língua portuguesa. Com esta violência a mais, visaram atingir os fundamentos do espírito africano obliterando sua história e sua memória. Este é um ponto crucial na experiência afro-brasileira, quando se leva em conta que a tradição e o conhecimento eram uma realidade viva e dinâmica na África, não em termos de arquivo ou escritura fossilizada. A transmissão pela escrita fria e inerte era o oposto à essência do conhecimento verdadeiro, adquirido pelos africanos através de uma relação direta, afetiva, num encontro interpessoal. É neste ponto crucial que podemos perceber claramente a dicotomia que separa e diferencia as culturas negro-africanas das culturas branco-européias: a oralidade como base da comunicação e da transmissão cultural. Não se concebia a palavra inerte e apenas descritiva: pois em si mesma era movimento e ação.

Durante milênios, através de séculos, a transmissão da história, da religião, da ciência, da tecnologia, se realizava por meio oral. Os *griot*, ou *akpaló*, assim como os sacerdotes (Babalão e Babalorixá), desempenhavam esses papéis sociais de bibliotecas vivas, ou de armazéns peripatéticos do conhecimento. E isso por acaso aconteceria porque os africanos eram «bárbaros», «selvagens» e «ignorantes»? Para o chauvinismo europeu, certamente. Mas para aqueles que de fato querem saber a verdade, diremos com as palavras do historiador negro norte-americano Lerone Bennett:

Precisamos dizer para o mundo branco que há coisas no mundo que os brancos nem sonham em sua história, em sua sociologia e em sua filosofia.
(em *The Death of White Sociology*)

Exagero do historiador Bennett, dirão alguns obstinados chauvinistas. Vejamos rapidamente como o cientista e sábio senegalês Cheikh Anta Diop se refere às antigas civilizações africanas (Egito, Etiópia, Sudão):

Essas civilizações negras foram as primeiras civilizações do mundo, o desenvolvimento da Europa esteve na retaguarda, pela última Idade do Gelo,

um assunto de uns cem mil anos.
(Diop 1974:3)

O historiador George G. M. James confirma que

O Egito foi o centro de um corpo de sabedoria antiga, e o conhecimento religioso, filosófico e científico se expandiu para outras terras através dos estudantes iniciados. Tais ensinamentos permaneceram por gerações e séculos na forma de tradição, até a conquista do Egito por Alexandre Magno, e o movimento de Aristóteles e sua escola compilaram os ensinamentos egípcios e afirmam que são gregos.
(Ancient Mysteries by C. H. Vail, p. 16; em James 1976:13)

O livro de James, *Stolen Legacy*, é um bem documentado estudo comparativo dos antigos mistérios da sabedoria egípcia com a chamada filosofia grega. Ele comprova que o conhecimento grego se originou diretamente da civilização egípcia, apresentando uma documentação dificilmente refutável. Transcrevo mais um trecho:

Do século VI antes de Cristo até a morte de Aristóteles (322 antes de Cristo) os gregos aproveitaram o melhor que puderam as chances de aprender o que pudessem sobre a cultura egípcia; muitos estudantes receberam instruções diretamente dos Sacerdotes egípcios, porém depois da invasão de Alexandre Magno, os templos reais e as bibliotecas foram saqueadas e pilhadas, e a escola de Aristóteles converteu a biblioteca de Alexandria em centro de pesquisas.
(James 1976:1)

Não resisto ao impulso de dar na íntegra o trecho mais incisivo, o qual certamente provocará um sorriso cético

e superior nos papas dogmáticos da Filosofia Grega e da Cultura Ocidental:

... os verdadeiros autores da filosofia grega não foram os gregos; mas o povo da África do Norte comumente chamado de egípcios; e o elogio e a honra falsamente atribuídos aos gregos durante séculos pertence ao povo da África do Norte e, desta forma, ao continente africano. Consequentemente este roubo do legado africano pelos gregos levou a opinião mundial ao erro de que o continente africano não deu nenhuma contribuição à civilização e que seu povo está naturalmente na retaguarda. Esta distorção se tornou a base do preconceito racial que tem afetado todos os povos de cor. (James 1976:7)

Este não é, obviamente, o lugar e o momento para um comentário mais extenso e documentado a respeito do Egito que de negro-africano se transformou pela mágica dos egiptólogos branco-europeus em país povoado por brancóides e produtor de uma cultura da mesma espécie. Estas distorções, mentiras e mistificações estão sendo expostas por um grupo de intelectuais negros em cujo saber podemos confiar: Cheikh Anta Diop, George G. M. James, Chancellor Williams, Theophile Obenga, e outros.

Quero reatar o fio do assunto das línguas africanas no Brasil. Línguas como a Yoruba, pela qual o conhecimento humano atingiu alturas culminantes como exemplifica o corpo literário de Ifá. Mas a agressão lingüística feriu este patrimônio cultural de modo irremediável. Outra vez utilizaremos um texto da Dra. Juana Elbein dos Santos:

Perdida a língua como meio de comunicação cotidiano, só se conserva um riquíssimo repertório de vocábulos, de frases e textos ligados à atividade ritual. Constitui, hoje em dia, uma língua ritual, utilizada unicamente

como veículo coadjuvante do rito. O sentido de cada vocábulo foi praticamente perdido; o que importa é pronunciá-lo na situação requerida e sua semântica deriva de sua função ritual. (Santos 1977:51)

Com efeito, destruindo a língua Nagô ou Yoruba, destruiu-se algo mais, pois se tornou quase impossível entender ou resgatar a significação completa dos textos sagrados e históricos africanos. O professor Olabiyi Babalola Yai, da Universidade de Ife, testemunha que

O Yoruba, por exemplo, de língua veicular que era, tornou-se uma «língua» ritual. Já nenhuma língua nigeriana se fala hoje no Brasil. (. . .) Não é raro encontrarem-se

país, mães e até filhas-de-santo cujo estoque léxico Yoruba se eleva a centenas de palavras.

Algumas vezes, embora raramente, este total chega a ser superior a mil, entre alguns que, mesmo assim, são incapazes de formar uma frase Yoruba correta. (Yai 1976:97)

O esmagamento das línguas africanas com a imposição simultânea da língua portuguesa, se tentou consumir o sectionamento entre o africano e o tecido espiritual e histórico que constituía seu mundo simbólico.

Cristo Negro: atentado à religião católica

A imposição de modelos estranhos ao negro vai além daqueles exemplos mencionados da religião e da língua. Os dogmas dos estratos dominantes querem abarcar todos os aspectos existenciais, inclusive aqueles referidos à estética e à criação artística. Foi assim que certa vez, em 1955, o Teatro Experimental do Negro resolveu promover um reexame da concepção estética brasileira, utilizando para tal fim a forma de um concurso, sugerido por Guerreiro Ramos, sobre o tema do *Cristo Negro*, o que daria oportunidade de uma convocação geral dos nossos artistas plásticos, brancos e negros. A idéia,

logo que foi ventilada pela imprensa, tocou o âmago do superprematismo branco, e toda sua intolerância preconceitual. Retratar a figura de Jesus Cristo na cor e nos traços fisionômicos da raça negra significava uma provocação sem limites aos olhos do elitismo católico de nossa sociedade. De fato essa elite cultiva o autodesprezo na forma alienada como assume padrões estéticos alheios ao nosso povo. E jamais ela suspeitaria que realmente existiu um Jesus de «tez escura» descrito pelo historiador Josephus, seu contemporâneo (ver *Jesus Descoberto* de Dmitry Merejkovsky). Há outros testemunhos, citados na introdução escrita pelo historiador John Henrik Clarke à edição norte-americana do livro de Cheikh Anta Diop *The Cultural Unity of Black Africa*, onde se acha transcrito o exame feito numa moeda de ouro pelo departamento de moeda do insuspeito Museu Britânico; a moeda de ouro sólido foi constatada ser genuína, do tempo de Justiniano II (por volta de 705 depois de Cristo). Numa face da moeda está gravado «Justiniano, servo de Cristo», e na outra face o rosto de Jesus Cristo com cabelo crespo igual à lã de carneiro. A nota transcrita por Clarke conclui que

Seja qual for o fato, esta moeda põe fora de discussão a crença de que Jesus Cristo era um negro. A moeda, por outro lado, é de grande interesse histórico, pois foi a causa de uma guerra entre Justiniano e

Abdula Malik, 5º califa dos Omiadas, aquele exigindo tributos pagos nesta mesma moeda, e este recusando.
(em Diop 1978: viii)

Determinada imprensa não perdeu tempo: atacou de rijo a idéia do concurso do Cristo Negro; o *Jornal do Brasil*, do Rio, com o peso da sua reconhecida tradição católica, e de porta-voz das camadas altas da sociedade, publicou em 26 de junho de 1955 um editorial em que extravasava toda a sua indignação:

Pelo seu exemplo de abnegação, de renúncia, de bondade, a Mãe-Negra, que nos embalou o sono, que nos deu seu leite, foi a grande formadora do nosso coração.

(...) Essa exposição que se anuncia deveria ser proibida como altamente subversiva. Tal acontecimento, realizado às vésperas do Congresso Eucarístico, foi preparado adrede para servir de pedra de escândalo e motivo de repulsa. O nosso descontrolo moral, a nossa grande falta de respeito e de bom gosto, o nosso triste estado d'alma, não podem ser dados em espetáculos aos que nos visitam. Damos daqui nosso brado de alarma. As autoridades eclesiásticas devem, quanto antes, tomar providências para impedir a realização desse atentado feito à Religião e às Artes. O próprio povo brasileiro se sentirá chocado pela afronta feita.
(em Nascimento 1968:18 e 19)

Fique registrado que o bispo D. Hélder Câmara, na época trabalhando ao lado do Cardeal D. Jaime Câmara, não só apoiou o concurso como compareceu no momento de escolher os melhores trabalhos. Foi premiado em 1º lugar o *Cristo na Coluna*, de Djanira, porém D. Hélder, diante do trabalho de Otávio de Araújo intitulado o *Cristo Favelado*, foi tocado pela inspiração e fez breve e belo improviso.

Voltando ao editorial do *Jornal do Brasil*, constatamos a repetição dos tradicionais estereótipos da «abnegação», da «renúncia», do sofrer calado e sem reclamar; essas são as qualidades que os brancos em geral esperam dos negros. Sair dessa linha de comportamento chega a ser algo altamente subversivo. Reivindicar um critério estético próprio, mesmo de um Cristo Negro, atinge aos extremos do insulto e do atentado à religião! Se esta é a situação de um Jesus de face negra na cultura brasileira, podemos a partir daí inferir qual é a situação das divindades africanas. Certamente não será aquela de nenhum respeito ou status, nessa sociedade católica que tem tanto de racista quanto de intolerante prepotência. Essa camada «superior» manteve a criatividade afro-brasileira à margem do fluxo principal da produção artística do país. Esforço e malícia têm sido gastos no propósito de integrar os negros e mulatos, devidamente assimilados e aculturados, dentro de uma população que rapidamente deve se tornar unicamente branca. Pois este é

o resultado lógico da nossa política oficial em matéria de raças, e um dos meios mais convincentes para o negro assumir o próprio desaparecimento é o filtro social e econômico que só deixa ascender verticalmente os mais claros. A ascese branca, eis a regra fundamental do jogo «democrático», desde que o afro-brasileiro se deixe absorver e cooptar, praticando duplo *hara-kiri*: isto é, repelindo e destruindo seu próprio corpo e espírito. Nem por dentro, nem por fora, se permite ao negro a cidadania plena e efetiva de brasileiro guardando a integridade do seu ser total.

A imposição cultural ariana

A dominação cultural da maioria dos brasileiros, de origem africana, por uma minoria elitista de índole europóide-estadunidense, constitui um fenômeno tão avassalador a ponto de, até aqueles que procuram defender a imagem brasileira de aceitação da africanidade, com frequência apoiarem, explicitamente, os preconceitos, as discriminações raciais e os dogmas mais reacionários prejudiciais aos afro-brasileiros. Esses postos defensores da imagem racial democrática não conseguem nem superar e muito menos ocultar a inata contradição do raciocínio justificador de uma mitologia transparentemente hipócrita. Entre os ideólogos que tenho em mente, dois nomes sobressaem pelo prestígio que desfrutam como *scholars* e pela influência que exercem entre os que se interessam pelo negro e a cultura afro-brasileira: Gilberto Freyre e Pierre Verger. O eurocentrismo de Freyre está patente e à mostra em toda sua obra. Vou, porém, dar uma olhada nos caminhos onde esse eurocentrismo emerge: é quando, certa vez, Freyre alega estar se defendendo de «senão protestos, restrições» por causa de elogios que teria manifestado à «contribuição cultural dos negros da África, como valiosíssima para a formação brasileira»:

Curioso é terem vindo algumas dessas restrições de intelectuais, depois de eminentes homens públicos; e, como tal, entusiastas da causa — pois é hoje uma causa — da aproximação do Brasil das culturas — pois já são tidas tranquilamente como culturas — negras, da África, sem que isto signifique

repúdio à predominância de valores culturais europeus na formação brasileira.

Pois o que o Brasil pretende é ser não antieuropeu, mas o contrário de subeuropeu, com as presenças não-europeias na sua população e na sua cultura, valorizadas como merecem.
(Freyre 1976:7)

Este trecho condensa grande parte da ideologia que tenta escamotear a realidade da experiência africana no Brasil. Freyre revela várias coisas: 1) que a sociedade brasileira institucionalizada (ou convencional, ou dominante) nunca antes considerou a cultura africana como uma verdadeira cultura; 2) que a orientação desse Brasil oficial (ou convencional) tem sido sempre oposta às culturas africanas, tanto assim que para uma aproximação mais íntima ocorrer com as mesmas é necessário que se faça disso uma «causa»; isto é, implica que os africanos e as culturas que vieram com eles são coisas estranhas ao contexto brasileiro, um ideal distante a ser atingido, e não uma realidade diária, parte integral e concreta de todo o processo histórico da formação brasileira; 3) que o expoente mais «progressista» da generosidade liberal, após «reconhecer» a contribuição cultural africana ao Brasil, persistentemente enfatiza a predominância dos valores culturais europeus sobre os outros da maioria da população, a qual é de origem africana. Tudo isto por quê? Porque bem no fundo dos conceitos científicos, da ostentação «democrática», se encontra a terrível e inarredável verdade: o supremacismo branco-europeu, o racismo, o dogma da inferioridade racial e cultural dos africanos.

Com quase idênticas palavras se manifesta Pierre Verger, um francês que por quase 30 anos vem pesquisando culturas africanas nas Américas e na África. Ele acredita que «há uma civilização brasileira híbrida aberta a todas as influências, entre elas, claramente em ascendência, aquela das religiões africanas, porém não envolvendo uma alienação dos valores ocidentais» (1977:19). Seja certo ou não que os valores das culturas africanas estejam em ascendência, depende da posição do observador e do alvo que ele esteja focalizando: se se trata de escolas, teatros, museus, festivais de artes plásticas, de instituições de educação e cultura, universidades, Conselhos de

Cultura, Academia de Letras, instituições econômicas e políticas, é fácil constatar que Verger está completamente errado. Se estamos falando de indústria turística, cujos lucros vão para os cofres do poder branco, ou se estamos nos referindo às áreas do humorismo, da diversão, do carnaval e das escolas de samba, que também se tornaram lucrativos e bem organizado negócio dos brancos, então Verger está mais acurado, e neste retrato devemos ainda incluir o futebol. Porém mesmo Verger não pôde negar que os valores ocidentais, de cima, dita para baixo as regras do jogo. Como se a cultura brasileira tivesse existido antes da existência desse Brasil que desde seus primeiros instantes de vida teve o negro africano como seu principal edificador tanto no trabalho quanto na composição demográfica do país.

A orientação aculturativa do africano existe como parte integral da política do país desde o Brasil-Colônia; o batismo obrigatório do escravo representa o primeiro passo, e já naquele instante inicial se atrava na ilegalidade a vida espiritual e religiosa de milhares e milhões de africanos escravizados. O viajante europeu, Henry Koster, testemunhou em seu relato publicado em 1816, que

Não se pergunta aos escravos se querem ou não ser batizados; a entrada deles no grêmio da Igreja Católica é considerada como questão de direito. Realmente eles são tidos menos por homens do que por animais ferozes até gozarem do privilégio de ir à missa e receber os sacramentos.
(em Freyre 1966:493)

Se a Igreja Católica imaginava desta forma purificar os africanos de uma suposta culpa, pode estar certa de que por essa crueldade sem nome, praticada contra os africanos escravizados, nenhuma água batismal será bastante para apagar da sua responsabilidade o pecado original desse crime cometido contra seres humanos sob grilhões. E os escravos tiveram que aprender depressa o catecismo da aculturação a fim de tentarem melhorar as condições do seu sofrimento; adotando a religião estranha e cultuando os deuses brancos do colonialismo, talvez houvesse possibilidade de escapar ao massacre. . .

A partir do batismo compulsório, todos os outros caminhos de vida, exceto o trabalho duro de produzir o algodão, o açúcar, o café, o ouro, etc., se tornaram compulsoriamente brancos ou, quando menos, controlados pelos brancos. O país ia crescendo sob a égide da branquificação progressiva. Uma aculturação insidiosa penetrando fundo e deformando as melhores inteligências no campo da criação literária. Quantos sucumbiram à imposição dos valores ocidentais! Basta citar alguns nomes: Gregório de Matos, Inácio da Silva Alvarenga, Gonçalves Dias, Caldas Barbosa, Francisco Otaviano, Jorge de Lima, Mário de Andrade, Cassiano Ricardo. . . Criaram para o consumo da classe dominante, mesmo quando pesquisando folclore negro ou utilizando o negro e a mulher negra como tema de suas obras. Estes poetas, romancistas e pesquisadores, à coação distarçada do meio, às sutilezas aculturativas e assimilacionistas, mantiveram um razoável distanciamento da sua parte africana. A atmosfera «democrática» da sociedade brasileira — o mínimo que se pode dizer — condiciona tão bem brancos e afro-brasileiros, a ponto de atingir extremos de um ridículo total. Um fato: ao falecer Machado de Assis, o abolicionista branco Joaquim Nabuco, que na imprensa e no parlamento tanto combateu a escravidão como advogou o abolicionismo, escreveu uma carta a José Veríssimo porque este publicara um artigo elogioso a Machado de Assis mas o qualificara de mulato. E Nabuco revela o conceito de raça inferior que ele tinha dos africanos, como o desprezo que votava por eles, neste trecho de sua carta:

Seu artigo no «Jornal» está bellissimo, mas esta frase me causou um arrepio: «Mulato, ele foi de fato um grego da melhor época». Eu não teria chamado o Machado de mulato e penso que nada lhe doeria mais do que essa síntese. Rogo-lhe que tire isso quando reduzir os artigos a páginas permanentes. A palavra não é literária e é pejorativa, basta ver-lhe a etimologia. Nem sei se alguma vez ele a escreveu e que tom lhe deu. O Machado para mim era um branco, e creio que por tal se tomava; quando houvesse *sangue estranho* (grifo

meu) isso em nada afetava a sua perfeita caracterização caucásica. Eu pelo menos só vi nele o grego. (em Bojunga 1978:190)

Num detalhe, pelo menos, Nabuco estava com a razão: mulato é vocábulo pejorativo, e a designação correta é a palavra negro. Um negro ser chamado de grego é ainda muito pior. Sangue grego, sim, é irredutivelmente um sangue *estranho* à realidade negra ou brasileira. Na verdade considerar *sangue estranho* o sangue africano que regou os canaviais, os algodoads, a mineração, os cafezais, o leite que o próprio Nabuco mamou nos seios da mulher africana, revela a afecção teratológica que se apossou do «branco» brasileiro. E dos portugueses também; e um deles, Eça de Queiroz, no tom paternalista clássico, chamava o poeta Domicio da Gama de «mulato cor de rosa» (Dornas Filho 1938:181).

O negro e os estudos linguísticos

Fizemos menção em páginas anteriores a vários nomes de negros e mulatos assimilados aos padrões de pensamento e de estética brancos. Aqueles e muitos outros que existiram e existem são os frutos da colonização mental. A única atividade, «literária» possível ao africano era na forma anônima e impensoal do folclore, aliás dando continuidade, em terras brasileiras, à tradição africana dos narradores. Lembrando os *arokin*, *akpalo* ou *griot*, os portadores da tradição oral: contos, adivinhações, versos, ditos, provérbios, desafios, sátiras, enigmas, constavam do repertório desses narradores, mas, especialmente, eles guardavam e contavam a história da raça negra, dos seus heróis, suas lendas e mitos religiosos. Já me referi à dificuldade desse *continuum* africano no Brasil por causa da supressão das línguas africanas. Os escravos dentro de suas possibilidades revidaram a agressão, influenciando, com os índios, a língua portuguesa a ponto de transformá-la em verdadeiro dialeto, na frase dos especialistas. Destes linguistas e gramáticos, vários têm estudado o papel das línguas africanas em nosso país: Jacques Raimundo, Ebun Onowunmi Ogunsanya e Olabiye Babalola Yai, nigerianos, Joaquim Ribeiro, Renato Mendonça e muitos outros.

A extensão e a profundidade da influência africana no português é fato provado tanto na sua morfologia, sintaxe, fonética ou léxico, se bem que ainda faltem estudos de mais fôlego a respeito. Além disso, é de se notar que a norma tradicional tem sido a dos brancos se ocuparem de tais estudos, o que de saída é uma desvantagem. Mesmo se concedendo a melhor das intenções aos estudiosos brancos, a verdade é que lhes falta algo que está além da pura qualificação técnica: falo da impossibilidade que têm demonstrado em entender e aceitar as línguas africanas como parte de um todo íntegro, isto é, parte de um contexto cultural muito mais amplo do que a expressão da língua.

Nesse sentido vou dar uns poucos exemplos ilustrativos. Joaquim Ribeiro, em sua *Estética da língua portuguesa*, se refere a diversas influências exercidas pelos escravos, inclusive aquela por ele denominada de «concordância aliterativa», feita pelos Bantos. Entretanto, se referindo aos negro-africanos, Ribeiro os chama de «...essa gente bárbara, promíscua e poligâmica, que só conhece a ascendência matrilinear» (s/d:32). Este escritor trata os valores da cultura africana sob a ótica da superioridade branco-europeia: de formação patriarcal, não podendo assim compreender o matriarcado, em consequência omite a poligamia de fato (institucionalizada ou não) inerente à sociedade e cultura patriarcal-ocidental, e ataca a poligamia africana. Quer dizer: poligamia praticada pelos brancos é um valor; pelos negros, barbárie e promiscuidade. E o mais grave na sua acusação de promiscuidade é o seu silêncio sobre o responsável pelas senzalas promíscuas: os senhores brancos, que ainda por cima cultivavam a promiscuidade dentro das próprias casas-grandes, violentando despididamente as jovens e as mulheres negras quase que à vista das senhoras de engenho. E os sacerdotes católicos, conforme tanta documentação existente, foram sócios associados na promiscuidade de onde surgiu o mulato e, mais tarde, a «democracia racial».

Renato Mendonça segue a mesma pista. À parte toda a simpatia que reitera em várias passagens do seu livro *A influência africana no português do Brasil*, a questão de fato é esta: ele chama a macumba de «feitiçaria», e prossegue seu raciocínio dizendo que ela

Por vezes assumia uma feição dendrolátrica e adorava-se a palmeira do dendê,

Ifá, um dos orixás mais notáveis.
(Mendonça 1973:75)

Mendonça repete toda uma série de estereótipos preconceituosos e pejorativos contra os africanos, como o totemismo da transcrição acima, ou quando define determinadas palavras, por exemplo, «*Babalá*»: sm.: sacerdote graduado na feitiçaria negra» (p. 114); «*Babalorixá*»: pai-de-santo. Etim.: composto de Yoruba *baba*, pai, e *orixá*, santo». Então o linguísta Mendonça, recorrendo aos poderes da magia branca, assim conclui sua definição do *Babalorixá*: feiteiro! Uma conclusão realmente extraordinária, já que o próprio Mendonça assinala a etimologia: *pai* e *santo*. Mas ele continua reforçando sua auto-imagem, e depois de se referir à «música fetichista dos candomblés», acrescenta a essa negação mais esta outra:

E foi esta música negra fonte de que emanaram *estilizações civilizadas* (grifo meu) como o *tango*, o *samba*, o *maxixe*, na América do Sul, e os exageros norte-americanos, visceralmente sexuais, o charleston, o shimmy. . .»
(Mendonça 1973:82)

Está patente a inidoneidade desse linguísta para abordar o assunto das línguas africanas quando, para começar, para ele religião africana é feitiçaria, música ritual é música fetichista, matéria bruta para as estilizações civilizadas dos brancos. . . Como é que um estudioso dessa marca pode compreender os valores que propõe estudar, quando de saída ele os nega? Para finalizar o tópico, transcrevo a definição que Renato Mendonça tem para «*Xangô*»: sm.: deus idolátrico da feitiçaria». . . (p. 174). Creio ser o bastante.

O negro no desafio nordestino e na canção de ninar

Há uma corrente da ciência social e política que adota como verdade absoluta a seguinte proposição: entre os pobres, os desafortunados, não têm vez o preconceito de cor ou a discriminação racial: a menosvalia da miséria irmanaria a todos, pretos e brancos, na integração fraternal das necessidades. Este

é um ponto de vista «científico» de conveniência, que a realidade desmente. Mesmo entre as populações mais destituídas da região por excelência miserável do nordeste, o supremacismo branco impera aliado e confundido à espoliação econômica. A improvisação dos desafios na tradição poética oral nordestina registra ilustrativos exemplos do racismo regional. Tanto assim que muitos negros deixaram nome como repentistas talentosos, nas respostas que deram à afronta e à injúria recebidas dos repentistas brancos. Inácio da Catingueira, Azulão, Manuel Preto, Teodoro Pereira, Chica Barbosa, são alguns nomes que a história da cultura popular brasileira guarda de afro-brasileiros cantadores de desafios. Eis uma amostra, numa disputa de índole satírica, entre preto e branco:

Cantor branco

Há muito negro insolente
com eles não quero engano;
veja lá que nós não somos
fazenda do mesmo pano
disso só foram culpados
Nabuco e Zé Mariano

Cantor negro

Sou negro, mas sou cheiroso
você é branco foveiro,
se quiser cantar comigo
vá tomar banho primeiro;
eu tive um cavalo branco
que era pior que um sendeiro

Cantor branco

Moleque de venta chata,
de boca de cururu,
antes de treze de maio
eu não sei o que eras tu.
O branco é da cor de prata
o negro é da cor de urubu.

Cantor negro

Quando as casas de negócio
fazem sua transação,
o papel branco e lustroso
não vale nem um tostão,
escreve-se com tinta preta,
fica valendo um milhão.
(Carvalho Neto 1973:31-32)

O folclore do branco está repleto de manifestações racistas contra o negro. Essa tendência ajuda à sociedade, de modo geral, a fixar os estereótipos que representam o negro como um valor negativo. Como aqueles do «negro indecente, negro mau, negro estúpido, negro sujo, negro feiço, negro covarde e outros semelhantes» (Carvalho Neto 1973:67). E nessa tarefa o folclore começa a exercer sua influência muito cedo, correndo a imagem do negro desde as canções de ninar, como esta do

Boi boi boi
Boi da cara preta
Pegue esta menina
Que tem medo de careta

que quase toda criança brasileira ouviu na hora de dormir cantada pela mãe. Nesta é a cor preta que faz medo, nesta próxima que transcrevo é o próprio herói das lutas de libertação africana que vem assustar os filhinhos brancos da família brasileira:

Zumbi
Zumbi
Zumbi do Piauí
Pega este menino
que não quer dormir.
(Carvalho Neto 1973:78)

Gostaria de ver colocado no lugar de Zumbi um Tiradentes ou um Caxias assustando e castigando as crianças negras e ver o resultado. Na certa a sociedade dos brancos iria men-

cionar racismo ao reverso, ressentimento ou agressividade gratuita por parte dos negros. . .

Neste assunto do preconceito e do racismo que difuso se impinge à infância brasileira, há um estudo de Guiomar Ferreira de Matos, «O preconceito nos livros infantis» (Matos 1966:136). Nesse trabalho a autora analisa o mecanismo transmissor do preconceito à criança, e esta cresce como se tal repulsa racial contra o negro fosse inata, e não um veneno que os adultos inocularam na sua mente e no seu espírito, através de canções de berço, histórias e livros infantis. Guiomar Ferreira de Matos mostra como até o próprio Jesus é utilizado para reforçar o rebaixamento do negro e realçar a supremacia branca. Para isto ela toma como exemplo uma quadrinha que a propósito do Natal as crianças aprendem na escola primária, que diz assim:

Cabelos loiros
Olhos azuis
És meu tesouro
Nosso Jesus.

Seguramente considerando o potencial altamente perigoso da contaminação racista desde a mais tenra idade, só merece elogios o exemplo de sabedoria democrática e humanista manifestada pelo governo de Angola com a proibição da série televisada de «O sítio do pica-pau amarelo», produzida pela rede Globo, do Rio. Monteiro Lobato foi o autor dessa história que envenenou várias gerações de crianças brasileiras através do racismo contido na figura da «Tia Anastácia», perfeito símbolo do negro brasileiro inscrito na tradição brasileira que o vê e o deseja na eterna posição subalterna, risonha e humilde. Comentando o fato, o periódico editado em São Paulo *Jornegro*, nº 6, ano II, de 1979, acertadamente afirmou que

. . . nas relações culturais os países africanos têm muito a ensinar aos manipuladores das exportações culturais brasileiras. Se negro aqui protesta logo chamam de racista. Não dá pra fazer o mesmo com o governo de Angola. A revisão na mentalidade brasileira, que muita gente reclama, recebeu força. O racismo

camuflado não deu certo na África.
Mas não basta apenas uma ação de fora.

Ele não tem que dar certo aqui,
dentro do nosso país.
(p. 15)

Com tais ingredientes foi que o Brasil instituiu, baseado no racismo original da escravização dos africanos, uma cultura brasileira racista. Um psicorracismo estrutural que só poderá ser eficazmente enfrentado e vencido quando os afro-brasileiros se organizarem fortemente em instituições negras, em todos os aspectos: econômicas, educativas, culturais, mas, principalmente, organizações políticas.

Algumas vozes negras recentes

Alguns negros, muito poucos em relação à porcentagem majoritária que ocupam no corpo demográfico do país, ergueram sua voz acima dos níveis permitidos pelos dominadores. Se no passado tivemos a exceção de um Luís Gama, que não cedeu uma polegada de sua integridade negra, mais perto de nós tivemos um Solano Trindade, na poesia, e um Rosário Fusco, no teatro. Romeu Crusoé é o autor de *A mal-dição de Canaã*, romance do preconceito e do racismo na região em que nasceu: o nordeste, mas escreveu também para o teatro. Fernando Góis, jornalista, crítico literário e professor, é membro da Academia Paulista de Letras. Ironides Rodrigues é o autor da *Estética da Negritude*, obra que infelizmente continua inédita desde 1950, quando foi apresentada como tese ao Iº Congresso do Negro Brasileiro, tendo provocado o debate mais aceso de todo o Congresso. Ruth de Guimarães é romancista de reconhecido mérito. A dignidade da tradição cultural africana tem no Mestre Didi, Deoscóredes Maximiliano dos Santos, o representante mais ilustre. Ele reúne ao lado de escritor de contos no estilo de narração tradicional africana, várias funções no ritual do Candomblé na Bahia, tais como a de Asogba, ou Sumo Sacerdote do culto de Obaluayê, no terreiro do Axe Opo Afonjá, um dos mais antigos templos afro-brasileiros; Mestre Didi é também o Alapini, Sacerdote Máximo do culto dos Eguns, na ilha de Itaparica. E, para completar o elenco de suas atividades e responsabilidades, é um criador no

camino da arte plástica, sobretudo de esculturas a partir dos

Nunes
istoria-
Gonzá-
soció-
uinaldo
Paulo,
as que
dos co-
biolo-
Seu
ganhou
em que
ela his-
ada no
e 1945.
brancos,
omóvel.
a escre-
iterários
guinaldo
rimentos
verso a
e ajudar
tor qua-
amargo,
egros de
reuniram
legros I
a Lopes
ra, Jamu
ande na
ios e as
linha de
um lugar
oreira de
ua gente,
los. Mas
no meio

no racismo
brasileiro
ser eficaz
se orga-
nizações
aspectos
organiza-

gem mi-
sergerar
dores.

que não
perto de
Rosário
dição de

em que
Fernando
da Acad
da Estét
inédita
Iº Cong
mais ace
cista de
africana
Santos,
escritor
várias fu
de Asogi
terreiro d
brasileiros
do culto
elenco de

✓ 092 --- 096 --- 086 --- 060

--- Series/Set problem, describe:

--- Other:

Que Form 47 rev.
77-6-14

campo da arte plástica, sobretudo de esculturas a partir dos símbolos rituais.

Outros escritores contemporâneos negros: Edison Nunes Pereira, antropologista cultural; Marina Avelar Sena, historiadora; Sebastião Rodrigues Alves, psicólogo social; Lélia González, cientista política; Beatriz Nascimento, historiadora e socióloga; Eduardo de Oliveira, sociólogo, e outros. Aginaldo Oliveira Camargo, nascido em Campinas, Estado de São Paulo, foi talvez uma das inteligências negras mais bem dotadas que possuímos em todos os tempos. Ele tanto tinha profundos conhecimentos no campo da ciência, era um agrônomo e biólogo, como possuía invulgar conhecimento filosófico. Seu talento multifacético abrangia a criação literária, e ganhou enorme renome como ator dramático desde o instante em que representou o *Imperador Jones*, de Eugene O'Neill, naquela histórica estréia do Teatro Experimental do Negro realizada no Teatro Municipal, do Rio de Janeiro, a 8 de maio de 1945. Um dos maiores atores brasileiros, entre negros e brancos, morreu muito cedo vitimado por um acidente de automóvel. Não teve tempo de publicar o que há longo tempo vinha escrevendo devagar e discretamente. Entre seus escritos literários estava a novela inédita intitulada *Viva a fábrica!* Aginaldo esteve sempre na linha de vanguarda de todos os movimentos negros do seu tempo.

Lino Guedes, de São Paulo, retratou no seu verso a vida negra e com sua poesia didática tentou aconselhar e ajudar seus irmãos de raça na obtenção de uma vida de melhor qualidade; Osmar Barbosa, do Espírito Santo; Osvaldo Camargo, Eduardo de Oliveira, ambos de São Paulo, são poetas negros de grande força, têm vários livros publicados, e agora se reúnem a outros escritores jovens e lançaram os *Cadernos Negros I* (Poesia) onde se encontram: Henrique Cunha, Angela Lopes Galvão, Hugo Ferreira da Silva, Célia Aparecida Pereira, Jamu Minka e Cuti (Luis Silva). Um pequeno volume, grande na consciência negra, belo no compromisso com os anseios e as necessidades coletivas dos afro-brasileiros. E nesta linha de uma poesia negra militante, as mulheres negras têm um lugar proeminente na hora atual. Há uma dessas, Edivalda Moreira de Jesus, que vive num *alagado* da Bahia, organizando a sua gente, ensinando-lhe os seus direitos e modos de reivindicá-los. Mas Edivalda é toda uma força criativa que lhe vem da luta no meio

das piores condições de vida. Sua poesia é assim aprofundada na dor, na luta e na esperança:

Canto negro

Negros que vieram ontem
em porões acorrentados,
negros que vivem hoje
em becos marginalizados

Negros que cantaram ontem
p'ra calar no peito a saudade da sua terra
e da vida em liberdade,
negros que cantam hoje um direito de todos
de sair das favelas
de lutar pela vida com igualdade.

Canta negro,
que seu canto é sua arma
é relíquia de um povo
é grito de liberdade.

Canta negra
seus anseios sufocados
e a dor de seus antepassados.

O fenômeno de uma poesia negra desta hora revela a eclosão de um potencial reprimido há longo tempo, e que emerge levando todas as limitações para a periferia da sua identidade. Adão Ventura, de Minas Gerais, em *Cor da Pele*, ainda inedito, exemplifica esta posição do poeta negro em

Eu, pássaro preto

eu, pássaro preto,
cicatrizo
queimaduras de ferro em brasa,
fecho corpo de escravo fugido
e
monto guarda
na porta dos quilombos.

Depois fustiga os negros domesticados, submissos à cooptação:

Negro de ganho

negro de ganho
negro de lenho
negro de lenha,
negro de ganho
no lombo a lenha
na alma a canga.

A assunção dos valores negro-africanos brilham em todos esses poetas como uma estrela matutina da consciência negra brasileira. Mas há também nela a luz cadente do supremacismo branco anunciado nessa poesia feita de lucidez, vivência e adivinhação. Ouçamos Maria Isabel Nascimento Leme proclamando sua negrura:

Quero ser negra, com minha alma negra

Sou negra como a noite
Ou um olhar sem visão
Trago ainda do açoite
Bem viva recordação.

Fui uma mísera escrava
A tudo ignorante
A mim somente importava
Lutar e seguir adiante.

Tentaram me tirar a essência
Mas ela é imaterial
Acusaram tudo de indolência
E me transformaram em animal.

Mas um trunfo tenho em mãos
Ninguém poderá me roubar
Podem tentar, será em vão
Ele é invisível ao olhar.

É algo que sempre trouxe comigo
Desde a mais tenra idade
E este algo sei que vou levar, amigo
Comigo para a eternidade.

É a minha alma negra
Tão negra assim como eu
Tal e qual minha cor tão negra
Que o bom Oxalá me deu.

Quando um negro é bondoso
Dizem que é preto de «alma branca»
Mal sabendo o ditoso
Que é mais um golpe de retranca.

Se para alma existe cor
Quero-a negra como eu
Para que conserve o sabor
De quem com ela viveu.

Este é um excelente exemplo de consciência negra libertada dos fantasmas da branquidão, limpa dos falsos valores de uma cultura e de uma religião impostas. A revolução negra brasileira conta agora com a poesia, tem nos poetas negros um instrumento de luta e não mais, como os poetas sofisticados na alienação, tentam escapar da cor e da raça no emprego de formas, imagens e temas de origem grega, germânica, caucasica. . .

O negro no teatro brasileiro

Segundo Procópio Ferreira, citando uma velha tradição teatral brasileira: «. . .no teatro há duas regras que ninguém pode mudar. A de que todo negro tem que ser criado, e a de que todo padre tem que ser bom» (Bojunga 1978:183). O papel de criado em cena reproduz o mesmo papel subalterno que a sociedade reserva ao negro na vida cotidiana. Antes de abolição da escravatura, ou depois dela, a situação só muda de aparência e varia de grau. Mas no fundo o mesmo desrespeito, igual desprezo, idêntica usurpação da sua humanidade.

Cortando os liames do africano e seus descendentes com as raízes da sua origem e da tradição de sua cultura, o Brasil tem levado as populações negras a um estado de inanição espiritual de difícil, porém não impossível recuperação. O Candomblé tem desempenhado um papel básico na sustentação do espírito, das energias da resistência e das esperanças das massas afro-brasileiras.

Não obstante, a história do teatro brasileiro repete a trágica situação da cultura africana e do negro, imposta pela sociedade colonial-escravocrata e mantida pela sociedade de classes baseada no capitalismo. E nada mudou em ambas as sociedades, porque o racismo das duas era o mesmo: um elenco de definições, conceitos, idéias e crenças justificadoras de uma estrutura que confere ao branco o privilégio da dominação e ao negro o ônus da subordinação. Não importa que transformações possam sofrer a sociedade brasileira: a estrutura racista (psicocultural-econômica-política) permanece. E sob o pálio da assimilação, da aculturação, da miscigenação, um processo de genocídio atravessa toda a história do país, e como um irônico arremate o mito da democracia racial e da luta de classes são as ideologias que, geradas em ventres diversos e opostos, se entrelaçam e compõem o amplo painel ideológico sancionador do racismo, da discriminação racial e do preconceito de cor!

A necessidade de organizações negras, dirigidas por negros, é um imperativo que vem de nossa experiência histórica, e da plena consciência de que nossa autodeterminação, o lugar que temos direito de ocupar em todos os níveis da sociedade brasileira, depende unicamente de nós mesmos. Do mundo dos brancos — pessoas ou instituições — só temos recebido ou a agressão frontal (somos uma maioria explorada e desprezada por uma minoria), ou a hipócrita solidariedade dos paternalizadores, sempre prontos a «ajudar», «aconselhar», «orientar» e, finalmente, cooptar nossas lideranças em potencial ou nossas organizações mais agressivas.

E o negro no teatro?

No princípio do teatro no Brasil, era o padre José de Anchieta se utilizando dos autos sacramentais para assimilar os índios ao cristianismo. Estirpavam a cultura e a religião das nossas populações indígenas numa típica ofensiva do imperialismo cultural do Ocidente cristão. O *Auto da pregação*

universal, de Anchieta, é o ponto de partida do nosso teatro e indicou a orientação de cópia metropolitana que vigorou durante séculos.

Mas os africanos não mereceram o «privilégio» dos índios. Inventaram para eles novas formas de opressão à margem dos autos sacramentais. E sucedia que, para enquadrar os africanos na tradição católica, se permitia a eles, durante épocas festivas como as do Natal, Reis, São João, praticar certos folguedos envolvendo canto, dança, tambores, vestuário característico, etc. Assim se erigiram ou se reelaboraram as *Congadas* ou *Congos*, o *Quicumbre*, os *Quilombos*, o *Bumba-meu-Boi*. Estas são algumas das danças dramáticas, em que os escravos demonstraram sua qualificação dramática. Mesmo o Bumba-meu-boi prova essa habilidade do africano; tido como de origem européia, sofreu tamanha influência, que acabou adquirindo inconfundível identidade negro-africana. Tanto no tocante à teatralidade (estrutura do espetáculo), ou na tipificação das personagens, a inteligência negro-escrava está presente, a qual se torna bastante óbvia com a inclusão de tipos como «Mateus» e «Bastião». Estes são os «negros engraçados», pitorescos, permitidos até mesmo no teatro convencional, já que sua função é fazer o branco rir. Todavia, mais além dessa capa folclórica, elementos culturais mais profundos existem. Como exemplificam o sentido de morte e ressurreição do entrecho dramático de certas danças. Inegavelmente são projeções de antigas crenças africanas, originadas em mitos ou nos mistérios de Osíris. Estes e o culto do touro Ápis são crenças praticadas no antigo Egito, muitos milênios antes de Jesus Cristo. Assim como os judeus, liderados por Moisés, um dia se livraram da escravidão egípcia e carregaram consigo a idéia de um deus-homem que se sacrificava pelo bem da humanidade, e ressuscita, o mesmo pode ter acontecido com outros aspectos daquelas crenças: através de longa jornada espiritual no tempo e no espaço, primeiro eles se detiveram na costa ocidental da África, Nigéria. E com a escravidão, acabaram se fixando no nordeste brasileiro, e influenciando a cultura afro-brasileira tanto religiosa quanto profana. Esta vinculação nossa com a África oriental necessita trabalhos de pesquisa, estudos comparativos e de interpretação dos elementos simbólicos presentes em nossa arte popular (ex-voto), objeto rituais, pensamento metafísico, que

ligam o Brasil, por intermediação da cultura Yoruba, ao Egito da antiguidade.

Enquanto os africanos mantinham no Brasil sua tradição de danças, cantos e folguedos profanos, dando continuidade à dimensão dramática que permeava qual fluido natural sua existência no continente de origem, os mulatos se iam tornando nos atores do teatro convencional. Via de regra, «filho natural», isto é, nascido fora do casamento, ou ainda, por outras palavras, fruto espúrio do estupro do português contra a mulher africana, o mulato tem consistido na própria ambivalência que conduz a um estado de tensão permanente. Da tensão de ser dividido, ou de ponte entre a casa-grande e a senzala, resultou a permanente instabilidade psicológica do mulato, a qual reproduz a trágica situação em que se acha socialmente inserido. Foram os mulatos, em parte por causa dessas razões, o elemento indicado para certas tarefas odiosas como a de feitor e ajudante dos capitães-de-mato, em se tratando das áreas rurais. Já nas cidades, além de outros papéis, se permitia aos mulatos, considerados inquietos amantes do exibicionismo, a oportunidade de aparecerem no palco. O ator teatral era considerado na escala social atividade mais baixa e infamante que a de prostituta e criminoso profissional. Não se recomendava a um branco o teatro como profissão. O recurso estava à mão: bastava botar uma camada de pasta branco-avermelhada no rosto de um mulato, e pronto: eis um ator branco em cena. Aliás mulatos claros, homens e mulheres, houve e há os de pele tão clara que se confundem aos brancos «legítimos». E já que a experiência com os mulatos satisfiz, assim que o teatro ganhou *status* e prestígio, o mulato e o negro se viram escorraçados dos palcos brasileiros. E uma providência inversa teve lugar: quando se necessitava de um ator negro, brochava-se de preto a cara de um branco. Tudo igual ocorria, nos Estados Unidos, com os brancos se pintando de preto e explorando nos palcos a música dos escravos nos famosos conjuntos *minstrels* do século passado.

O teatro reconhecido como atividade decente, os negros só tiveram chance de entrar nele depois de acabado o espetáculo, para limpar a sujeira deixada pelos brancos nos auditórios, camarins, palcos, banheiros e mictórios. As peças que se escreviam e se encenavam refletiam unicamente a vida, os costumes, a estética, as idéias, os problemas e as aspirações

da classe dominante, completamente clara, ou supostamente caucásica. Mais da metade da população, de origem africana, não contava, nem existia mesmo para o nosso teatro. Participante de origem africana numa peça, só se fosse em papel exótico, grotesco ou subalterno. Destituído de qualquer humanidade ou significação artística. Personagens tipificadas nas empregadinhas brejeiras, reboladeiras, de riso e acesso fácil; mães pretas chorosas, estereotipadas, amesquinhando o profundo e verdadeiro sofrimento das mulheres negro-africanas; negros idosos, pai-joãos dos quais se tirava a dignidade e o respeito, pela imposição de um servilismo, uma domesticação, exibidas e proclamadas como qualidade genética da raça negra; com mais freqüência o que se via em cena eram os moleques gatinhos, fazendo micagens, carregando bandeja e levando cascos. Tudo não passava da caricatura do negro que a sociedade cultivava, até que em 1944 fundei no Rio de Janeiro o Teatro Experimental do Negro. Do grupo fundador participaram: Aguiinaldo Camargo, Sebastião Rodrigues Alves, Tibério Wilson, José Herbel, Teodorico dos Santos, Arinda Serafim, Marina Gonçalves, e logo depois vieram Ruth de Souza, Claudiano Filho, Haroldo Costa, Léa Garcia, José Maria Monteiro, José Silva, e muitos outros.

Se antes de 1888 a escravidão e a ideologia da superioridade do branco excluíram o africano da cena brasileira, após a abolição, o racismo prosseguiu sua nefasta ação discriminatória. Nossa literatura dramática ignorou seu potencial humano, sua densidade dramática, o lirismo que impregna a criatividade imanente de sua cultura original africana. E todos esses elementos tiveram acréscimos e outras dimensões adquiridas à vivência de trabalho produtivo nos quase 400 anos de agressão permanente da sociedade brasileira. A epopéia das revoltas, insurreições, levantes armados, tentando resgatar a liberdade usurpada e a dignidade humana enxovalhada e esmagada pelo regime escravocrata, é uma página que os dramaturgos negros terão de escrever um dia. O que existe fixado em livros é muito escasso e muito aquém da importância daqueles sucessos, vistos sob a perspectiva e a dinâmica das lutas de libertação dos afro-brasileiros. E o desenvolvimento do teatro negro terá de incluir dramas e tragédias reconstruindo aqueles eventos, trazendo do passado aos nossos dias, através dos recursos do palco, os heróis de feitos legendários como

Zumbi dos Palmares, ou um Chico-Rei, uma Luísa Mahin, Luís Gama, ou João Cândido, e tantos outros esquecidos na poeira dos tempos. Tornando novamente vivos, ainda que através do sortilégio teatral, estaremos honrando os que viveram, lutaram e morreram tentando libertar a raça negra e elevar a consciência dos negros africanos do Brasil e de qualquer parte do mundo.

A literatura dramática convencional do Brasil até bem pouco tempo consistia na reprodução do que se fazia na Europa. A descolonização de nosso teatro principia com o extraordinário aparecimento de Nelson Rodrigues e de sua obra-prima *Vestido de Noiva*, por volta dos 40. O que havia antes em matéria de negro em nossa literatura para o teatro? Umas poucas peças, entre elas *O demônio familiar* (1857) e *Mãe* (1859), ambas de José de Alencar; os *Cancros sociais* (1865), de Maria Ribeiro; *O escravo fiel* (1858), de Carlos Antônio Cardoso; *O escravo-crata* (1884) e *O dote* (1907), ambas de Artur Azevedo; as comédias de Martins Pena (1815-1848), e algumas poucas mais onde o negro participava, como *Yaya Boneca*, de Ernâni Fornari.

Música e dança

Para os africanos, a música e a dança, assim como a mímica, a poesia e o ritmo, são partes inseparáveis do espetáculo dramático tradicional. Aqui no Brasil, devido às condições impostas e reiteradamente expostas nestas páginas, ele viu sua coesão cultural desmembrada, e as parcelas ganharam vida autônoma e independente. A música saiu do seu contexto religioso ou de sua função comunitária, e nos inícios da colonização ela atuou como um bálsamo que periodicamente aliviava as costas lanhadas do escravo, fornecendo ao seu espírito sofrido um pouco de consolo. Quando em nossos dias o samba brasileiro percorre o mundo identificando uma criação afro-brasileira, quase ninguém se lembra ou menciona sua origem. E também sua evolução, repleta de obstáculos sempre tolhendo sua liberdade de criação, expressão e expansão. As objeções dos brancos nos tempos coloniais aos batuques chegaram ao ponto de o Conde dos Arcos, na Bahia, se sentir na obrigação de explicar em documento oficial que a permissão àquelas danças fazia parte da estratégia do governo para conservar separadas e inimigas

as várias culturas africanas (em Nascimento 1978:54). Uma cultura da desavença e da desunião entre os africanos, na mesma linha praticada pelo F.B.I. americano, o qual manipulou na década dos 60 um choque violento entre os membros da organização US, liderada pelo Dr. Ron Maulana Karenga, e os Black Panther, liderados por Huey P. Newton, Bob Seale. Esta é uma lição que as organizações afro-brasileiras e seus dirigentes atuais não devem nunca esquecer. Os agressores mudam de nome e de tática, porém o mundo dos brancos privilegiados jamais consentirá, pacificamente, numa transformação social que liquide suas regalias de «eleitos». E a maneira de evitar ou retardar o processo dessa mudança inevitável é minar a força das massas negras, dividir e tornar inimigas as organizações e seus líderes.

Mesmo que sob a reclamação dos brancos ou submetidos à tática divisionista oficial, o certo é que os africanos praticaram suas danças, bateram seu tambores, cantaram e se divertiram recuperando algo de sua humanidade ferida de morte. Uma daquelas danças se chamava Quizomba, dança matrimonial vinda de Angola; os batuques de origem Angola-Congo, a Umbigada ou Samba (encontro de umbigos), de onde se acredita tenha se originado a denominação do nosso samba. Ainda de Angola recebemos a capoeira, luta de ataque e defesa, aqui transformada, em virtude de proibições policiais à sua prática, além de outras influências locais, em dança especialíssima, pela expressividade que exhibe em movimentos corporais de grande beleza. Movimentos que só dançarinos de técnica apurada são capazes de executar; sua dinâmica e rítmica estética desenvolve-se ao ritmo e ao som do berimbau, instrumento africano de uma corda única. A dança, o ritmo e a música da capoeira compõem um evento criativo da herança africana de alta significação artística.

Mas ao lado do berimbau, há outros instrumentos musicais introduzidos pelos africanos no Brasil, sendo o mais difundido o atabaque, de vários tipos, tamanhos e estilos; são utilizados nos rituais religiosos, na música popular e algumas vezes na chamada música erudita, isto é, aquela de origem ocidental. Entre estes instrumentos estão: o ganzá, o adjá, o agogô, o gongue, o urucungo, todos de percussão.

Não creio que a qualidade «bárbara» desses instrumentos tenha seduzido música de formação européia como foi

a do padre José Maurício (1767-1830), que tocava o cravo, a viola, cantava música sacra e foi maestro da Capela Real de D. João VI. Críticos há que apontam, debaixo de suas composições de tema católico e forma européia, um subterrâneo fermento africano. Mais recentemente, tivemos Paulo Silva, professor de fuga e contraponto na Escola Nacional de Música do Rio de Janeiro, o compositor mulato Francisco Braga. Outros afro-brasileiros, menos interessados na erudição musical, deixaram composições nas quais a expressividade africana se afirma: Pixinguinha é um marco importante impulsionando a parábola da nossa música popular com uma inteligência criativa invulgar; outros como Donga, Ismael Silva, Ataulfo Alves, Luís Soberano, Sinval Silva, Zé Queti, Paulinho da Viola, Cartola, Dorival Caymi, João da Bahiana, Jorge Ben, Caetano Veloso, Gilberto Gil. Quero sublinhar, a respeito de Gilberto Gil, a quem acabo de ver se apresentando em shows em várias cidades dos Estados Unidos, que nessas apresentações ele (Gil) se credencia como um verdadeiro músico (o primeiro, neste sentido) afro-brasileiro arauto do pan-africanismo. A marca de suas exibições foi a integração da gíngua do corpo, expressões faciais, passos de dança, o incrível uso da voz, tudo articulado à significação das letras que ele canta e diz, formando um complexo que transcende a definição do show musical. Sua presença densa e alada no palco é mais um acontecimento que anuncia esperanças, crítica situações históricas e abre uma fresta pela qual os povos africanos na diáspora podem vislumbrar um futuro de melhor qualidade em suas vidas. Artista consciente, profeta e homem histórico, Gilberto Gil sabe que as manifestações de arte não são eventos arbitrários e intemporais. Sabe das repressões atuais e antigas sofridas pelos africanos:

Conheço passagens a respeito do maxixe, por exemplo, que foi denunciado como obsceno por Rui Barbosa, e seus dançarinos acusados de atentarem contra o pudor público. Tentaram prescrever o maxixe que era um ritmo de origem negra. Sei também da repressão aos capoeiristas, da reação do mundo branco aos jogos, danças e músicas que eu chamei de «ópera negra» do início do século.
(Gil 1977:37)

A perseguição iníqua e sem quartel dos poderosos mostrou-se incapaz de evitar que os negros dessem ao Brasil, semelhante ao que ocorreu em Cuba e nos Estados Unidos, a música da qual o país se orgulha de possuir. Esta música vem diretamente dos toques e cânticos rituais. Música negra diversa e rica, onde há de tudo: maracatu, samba, jongo, coco, cateretê, nomes indicativos das diversas origens lingüísticas africanas que para o Brasil foram com a escravidão.

Um grupo de excelentes músicos negro-brasileiros acompanhou Gil na excursão a que me refiro. Entre eles estava Djalmá Correa, percussionista dos mais completos; o domínio que tem dos vários instrumentos é absoluto: tanto arranca os toques mais sensíveis e delicados, como sacode o público com o vigor torrencial do seu ritmo desatado num progressivo, ininterrupto crescendo de invenção e técnica insuperáveis. Emergindo de raízes tão profundas, a música afro-brasileira sempre esteve bem servida de talentos provados. Mas me parece que neste momento, cometida por músicos tão inventivos na composição, execução e apresentação, nossa música ingressa numa etapa de criações de originalidade sem precedentes, e se projetando de forma inusitada. Esta previsão não é uma hipótese arbitrária, nem fantasiosa. Basta se observar o que está acontecendo no mundo dos sons.

Aí estão um Milton Nascimento e Candeia; vozes negras de Jamelão, Clementina de Jesus, Carmem Costa, Araci Cortes, Alaide Costa, Maria Bethânia e Gal Costa. Ou uma Zezé Mota, atriz e cantora com plena consciência de sua responsabilidade junto aos seus irmãos de raça. Todos esses compositores e intérpretes, conscientes e inconscientes, são a continuidade dos cantares que a África nos enviou com seus filhos escravizados, nossos ancestrais. Artistas que ultrapassam as classificações de técnica vocal, linha melódica, ou disciplina convencional: são artistas de outro diapasão, que se expressam em nível de totalidade expressiva, e nisto reside o impacto de sua presença na mensagem vocal que nos transmitem.

Quero registrar o nome de um músico notável: Abigail Moura, fundador e regente da Orquestra Afro-Brasileira. Este compositor de raro talento nasceu em Minas Gerais, porém foi no Rio de Janeiro que tentou realizar a obra de sua vida: a Orquestra Afro-Brasileira, iniciativa excessivamente arrojada para a estreita compreensão e percepção dos poderosos e dos poderes

públicos que o deviam ter ajudado. Mas o racismo, inimigo das propostas mais sérias da cultura afro-brasileira, impediu que frutificasse sua intuição de gênio, e o sonho pelo qual viveu, morreu com ele, e não se concretizou plenamente. Qual teria sido o sonho do Biga? Modesto e caladão, Biga reuniu cerca de trinta ou quarenta músicos negros, empunhando uma enorme variedade de instrumentos de origem africana. Canto coral, percussão, ritmo pesado do urucungo, executavam composições baseadas na tradição africana. Entretanto Biga era um legítimo criador. Experimentava caminhos inéditos. O entrosamento desse complexo afro se misturava ao piano, ao sax, à flauta, à clarineta. Não porque copiasse o jaz. O Biga pisava um terreno virgem, no sentido de uma relação integrada de instrumentos, polirritmia, produzindo uma expressão sonora que diferenciava seu caminho mas não o alienava da autenticidade da fonte africana e nem da circunstância existencial por onde essa fonte se derramou. Então um concerto da Orquestra Afro-Brasileira constituía uma aventura sonora, a cada instante uma surpresa, na conjugação de instrumentos absolutamente assimétricos. As vezes os sons pareciam lutar na sua impossível harmonização; pareciam. E aqui está o trágico na tentativa do Biga: a falta de recursos que lhe teriam permitido realizar o que ele tinha em mente, isto é, abrir caminho a uma outra etapa da música afro-brasileira, com a integração e assimilação dos recursos sonoros fornecidos por instrumentos até então estranhos à África, mas não ao Brasil. Esta síntese sonhada Abigail Moura levou com ele para o túmulo. Sempre fiel à sua inspiração, sem se dobrar aos apelos bastardos da comercialização e sem se deixar corromper pelos cantos de sereias ideológicas que permanentemente tentaram envolver Abigail Moura e sua orquestra.

Na década dos 30 houve a tentativa feita por Eros Volússia de levar a dança e os ritmos negros às camadas ditas intelectuais, inclusive se apresentando no Teatro Municipal do Rio. Uma dança sofisticada, ou estilizada, ao gosto das elites, não importa a seriedade e o fervor que Eros Volússia dedicava ao seu trabalho. Não deixou rastro, talvez bem poucos se lembrarão desse efêmero episódio coreográfico. Na década dos 40 começa a aparecer Mercedes Batista. Perseverante e enérgica, sustentou uma verdadeira batalha, da qual participei, para ser admitida, com Raul Soares, no corpo de baile do Teatro Mu-

nicipal, onde se cultiva, num requinte de alienação cultural, o *ballet* clássico dos europeus. Mercedes e Raul tinham formação de *ballet* e decidiram confrontar a discriminação imperante naquele teatro que devia ser de todo o povo brasileiro, e não apenas o santuário de arte exclusivista de uma minoria. Estes dois afro-brasileiros conseguiram transpor as muralhas da discriminação racial, e por fim foram admitidos como membros do corpo de baile. Mercedes Batista ao mesmo tempo que bailava o clássico, dançava as danças negras fora do palco do Municipal. Até que permaneceu durante um ano como bolsista da Escola de Danças de Katherine Dunham, em Nova York. Regressando ao Rio, assumiu a coreografia do meu musical *Rapsódia Negra*, e daí em diante criou seu próprio grupo, o Ballet Folclórico Mercedes Batista. Manteve uma escola de danças afro-brasileiras, e, com esforço sem limites, preparou dezenas e dezenas de moças e rapazes interessados na dança como carreira profissional. Empreendeu um trabalho sério e importante no sentido de desenvolver a capacidade potencial do povo negro numa dança que fosse mais artística e não uma pura repetição folclórica. Esta, Mercedes tinha plena consciência, é estática e oposta à dinâmica artística, criativa e em permanente superação. Ser fiel às raízes é um ponto de partida, não um retorno ao passado quietista ou à tradição petrificada. Nas raízes da dança brasileira estão os mesmos fundamentos que se encontram na música, nas artes plásticas, no teatro: o acontecimento ritual das religiões afro-brasileiras. Os pontos cantados, a música litúrgica, projetam nossa música popular e erudita; os pontos riscados, signos, emblemas, objetos rituais riscam a direção de uma pintura e escultura afro-brasileiras; a dança dos orixás, as danças dramáticas e folclóricas, oferecem a estrutura rítmica, temática e dramática de uma coreografia afro-brasileira e de uma dança brasileira tão genuína como a comida dos orixás que presentemente está incorporada ao cardápio brasileiro.

Positivamente se trata de todo um discurso cultural, complexo e global, entranhado e originado numa estrutura de pensamento simbólico e numa estrutura de organização social e familiar, que, vindo da África com os escravos, se constitui numa presença vital que tem sido capaz de impregnar e de impor sua força criativa ao Brasil, em que pesem as barreiras, subes-

timações, perseguições de toda ordem que a raça negra tem suportado por um tempo demasiadamente longo.

Artes plásticas

Em 1968 publiquei na revista GAM, nº 15, que se editava no Rio de Janeiro, o seguinte artigo:

Arte Negra: Museu voltado para o futuro

O problema da criação artística relacionado a uma estética afro-brasileira sempre constituiu dado relevante na fundamentação do Teatro Experimental do Negro. Ainda na década dos quarenta, o TEN convocou a assessoria do antropólogo Arthur Ramos e do sociólogo Guerreiro Ramos, e promoveu concursos de beleza entre negras e mulatas, então excluídas dos certames do gênero, por não corresponderem aos padrões tidos como representativos da mulher brasileira. Usamos aqueles certames como uma tática sociológica e um instrumento pedagógico, pois não pretendíamos o revisionismo e, sim, o exercício de uma terapêutica de desrecalcamento em massa. As classes ditas superiores mantinham o nosso povo obnubilado pelos padrões estéticos alienados e alienantes da *brancura*, constituindo esta uma ideologia corruptora e perversa, ao negar a beleza negra no contexto vivo da estética brasileira. A forma secundária — melhor diríamos claudicante — como se aceita a contribuição africana (não nos referimos aos trabalhos pesados, humildes e de baixo salário) — antes que uma ofensa aos brasileiros de cor e uma negação de nossa proclamada democracia racial, é uma lesão criminosa contra o próprio Brasil. Teoriza-se entre nós uma cultura mestiça, mas se pratica, como válido e dominante, o padrão cultural branco-europeu. «Somos um povo latino», eis como nosso país se auto-identifica, incorrendo no pecado mais nefasto registrado pelo nosso processo sócio-cultural.

Não faltaram opositores quando lançamos, em 1955, ainda com Guerreiro Ramos, o *Concurso do Cristo Negro*, que, entretanto, despertou o interesse de artistas plásticos das mais variadas origens raciais e de autoridades religiosas, como foi o caso de D. Hélder Câmara. Obeve o primeiro lugar um significativo *Cristo na coluna* (pelourinho) de autoria de Djanira. Não de maneira total e definitiva conseguimos melhorar nossos critérios artísticos, e um Cristo — símbolo mais alto da cultura ocidental — já pôde daí por diante ser concebido com a fisionomia do ex-escravo sem que isso fosse considerado uma agressão. Ficaram abalados os critérios arianos de nossa estética, critérios exóticos à realidade concreta de nossa sociedade.

Sob maliciosa argumentação, acusam-nos de um racismo às avessas, de *racismo negro*, ao propormos a vigência de uma arte negra. Estaríamos fazendo aquilo mesmo que condenamos em nossos negadores, ou seja, os racistas antinegros. Contestamos a acusação. Nada temos a ver com a palavra *negro* em rigor biológico, de raça pura. Nosso *negro* se movimenta culturalmente, em termos de história. Por isso mesmo, está consciente de que apesar de cientificamente desmoralizado o conceito de raça e de cor, na vida diária e concreta, desgraçadamente, o negro — e suas manifestações culturais e artísticas, sua promoção social e econômica — sofre constantes limitações e injúrias por causa da coloração epidérmica e da diferença de sua herança espiritual.

Minha decisão de organizar o *Museu de Arte Negra* aconteceu durante a realização do 1º Congresso do Negro Brasileiro que o TEN promoveu no Rio em 1950, ao discutir-se a tese de Mário Barata sobre *A escultura de origem africana no Brasil*. Reconhecendo que «O negro realizou na África e em parte na Oceania uma das mais impressionantes obras plásticas humanas», o autor embrenhou-se pelas áreas geográficas e culturais africanas de onde vieram escravos para construir este nosso país. Menciona MB as diferenças que particularizaram a concepção plástica respectiva a cada área do continente negro e assinala três tendências predominantes: uma realista, outra

geométrica e outra mais recente: a expressionista. Segundo Mário Barata, esta última talvez não passe de uma forma secundária, resultante do contato entre as duas primeiras. Concluiu o autor, lamentando a inexistência de um museu para estudo e exame da «função que as peças de origem negra exercem na vida do grupo «racial» ou de toda a sociedade».

Ninguém poderia prever, naquele recuado começo do século XX, que à ação predatória do colonizador europeu sobre a África — sobre o africano e sua cultura — corresponderia a abertura de um novo universo artístico ao protagonismo da arte branca e do artista europeu. Aqueles desprezados *fetiches* — obra de feiticeiros selvagens e primitivos — quando exibidos, em 1897, em Bruxelas, provocaram sensação. Imediatamente muitas das estatuetas, máscaras, esculturas, passaram a habitar salões importantes e consagrados tais como o Trocadero, em Paris, o Museu Britânico e/ou o Museu de Berlim. Tornaram-se o pólo de atração dos artistas promissores da época: Vlaminck, Derain, Braque, Picasso, Matisse... Quase todos eles adquiriram peças africanas e conviveram com elas, como Matisse que possuía cerca de vinte. São fatos registrados pela história da arte, mas citemos *Les Demoiselles d'Avignon*, de Picasso, como o exemplo ilustre do cubismo nascido sob a influência generosa e afetiva da escultura africana. *Fauves* e cubistas mergulharam naquele «esperma vivificador» (Paul Guillaume) expresso na absoluta e inusitada liberdade criadora do artista negro-africano.

Lembremos a data de 1898 como a do aparecimento do primeiro estudo sobre as máscaras africanas, publicado por Leo Frobenius, cujo *Decameron Negro* (1914) revelou ao mundo toda a complexidade e profunda riqueza da cultura africana. Estaria esgotada a vigência dos valores daquela cultura? Porventura seus estilos artísticos perderam a vitalidade na curva do tempo? Uma verificação imediata responde que não. Ocorre justamente o contrário: tanto a significação estética, os estilos formais, substância transcendente e atributos outros implicados no acontecer cultural negro-

africano, continuam tão válidos hoje como ontem. Chamados ao desempenho de papel cada vez mais importante no concerto ecumênico da cultura se consideramos o compasso que diariamente se amplia às nações da África livre.

Esta consciência do processo e da situação histórica da cultura negra confere uma intransferível responsabilidade a todos aqueles comprometidos com a produção de uma cultura brasileira isenta de distorções ideológicas, de pressões domesticadoras, ou de aculturações-assimilações branquificadoras racistas. Artistas e intelectuais, entre janeiro e fevereiro deste ano, depuseram pelas colunas do *Correio da Manhã*, analisando a criação do *Museu de Arte Negra* e apontando rumos. O sociólogo Diégues Júnior, por exemplo, referiu que «do negro livre, do negro artista, pouco se conhece», enquanto o pintor Loio Pérsio, na mesma linha de argumentação, afirmou que «um museu de arte negra viria, de fato, satisfazer uma necessidade secular: o conhecimento das artes e da civilização brasileira, sob o ângulo estritamente racional. (...) dentro do que se entende modernamente por museu, isto é, não só o acervo de documentos e monumentos, mas a sede de atividades técnicas e científicas paralelas, poderá trazer grande contribuição no campo das pesquisas, inventário, classificação, informação e divulgação dessas artes (negras)».

Propondo uma ação e reflexão pedagógicas, destinadas à promoção da arte do negro — e da arte de outros povos influenciados por ele — o *Museu de Arte Negra* situa-se como um processo de integração étnica e estética. No caminho daquela civilização do universal de que nos fala Senghor.

Nos fundamentos teóricos do MAN está implícito o empenho de uma revalorização simultânea das fontes primitivas e seu poder de fecundar a manifestação artística do povo brasileiro. E Eduardo Portela assinalou que «...um museu destinado à coleta e exposição permanente da contribuição negra à nossa cultura, não pode deixar de ser recebido com entusiasmo por aqueles que sabem da importância desse elemento

fundamental de nossa composição étnico-cultural». O crítico Teixeira Leite lembrou que o MAN «...é uma antiga necessidade, até mesmo dos estudantes, pois ele poderá converter-se, se tiver apoio oficial, num laboratório de pesquisas, capaz de abrir novos horizontes nas artes plásticas brasileiras.»

Em Brasília, visitei recentemente Rubens Valentim. Em seu *atelier* na Universidade, ergue-se sob suas mãos um mundo de relevos, esculturas e pinturas, mundo gráfico de forças atávicas que ele, entretanto, contém, disciplina e exprime em transfigurada e consciente linguagem erudita. O folclórico e o popular, signos rituais e ritmos negros, afro-baianos, se inserem dialeticamente em sua obra ao *canon* artístico europeu. Realiza ele um dos propósitos do MAN indicado pelo Embaixador Souza Dantas, isto é, tornar-se em «ponte cultural entre o Brasil e a África negra.»

Enquanto Rubens Valentimança os refinados estilos, José Heitor representa o autódidata e mágico criador; mais parece um artista tribal transviado em Além Paraíba (Minas). Cada peça que esculpe tem o compromisso de ato litúrgico e de função comunitária. E geralmente realizadas em proporções monumentais, sobre um caminhar, no carnaval, suas esculturas passeiam processionalmente pelas ruas da cidadezinha, como parte integrante das escolas de samba. E no desfile, ao suor do artista, se somam à peça o pó, a luz, o calor, o cheiro e a alegria do seu grupo. Os «sonhos» de José Heitor se apóiam em rigoroso sentido de volume e mantêm o *ritmo cruzado* — polimetria e polirritmia — de que nos falam os estudiosos da arte africana.

José Heitor trabalha o cedro, o vinhático e outras madeiras que seus amigos — sua tribo — lhe conseguem.

Nunca visitou a África, nunca frequentou escola ou meio artístico. Ele confirma outra frase de Mário Barata: «...de todo o continente americano só em nosso país se conservaram, de maneira evidente, as técnicas e concepções plásticas africanas.»

A ausência de liberdade e de garantias para um trabalho desse tipo, derivado do reforço repressivo de fins de 1968, me conduziram aos Estados Unidos desde aquela data, e com isto o Museu de Arte Negra, como também o Teatro Experimental do Negro, como instituições visíveis, deixaram de existir. Porém, visto de outra forma, as atividades do TEN e do MAN tiveram prosseguimento noutro contexto, na luta mais ampla do pan-africanismo. Passaram-se mais de dez anos desde que escrevi aquele artigo. Se fosse escrevê-lo hoje, faria nele alguns reparos, o principal destes seria não manifestar tanta esperança numa possível compreensão e apoio dos meios oficiais e dos elementos mais progressistas da classe dominante. Mesmo os chamados progressistas, na sociedade «branca» brasileira, ou foram afetados pela mentalidade escravocrata do latifúndio ainda vigente, ou estão comprometidos, como beneficiários, na exploração do nosso crescente capitalismo, que tem no povo afro-brasileiro seu exército de mão-de-obra desqualificada e massa marginal crescente, assim mantido à sua disposição e sujeição mais intensiva que aquela sofrida pelos trabalhadores de modo geral. Outro reparo seria o de não citar Leopoldo Senghor. Acreditamos que a civilização do universal jamais poderá ser atingida enquanto a ação do colonialismo ou do neocolonialismo permanecer corroendo as bases econômicas e políticas dos povos e países, e a pura declamação cultural vazia, conforme se tornou a negritude do *Presidente Senghor*, mostrou na prática sua carência de eficácia. Civilização do universal, para mim, significa um universo sem multinacionais ou transnacionais, isto é, livre do capital monopolista, do imperialismo e da guerra. Um universo em que as culturas não predominem umas sobre as outras; onde não haja uma religião superior às outras, nem uma raça privilegiada, já que todas se originam do mesmo Deus ou da mesma natureza. Mas que também não exista a colonização de uma classe sobre as outras, sob quaisquer disfarces ideológicos ou «científicos». Mesmo que o progresso histórico nos conduza (conduzirá?) a essa universalização radical, quero seguir amando a mim mesmo também e afirmar minha negrura, que é, em si mesma, um valor do universal. Ela não se oferece, minha cor da pele, como um objeto do qual desejo me desfazer; como se fosse um atributo estático e/ou aleatório. Minha negrura é parte integrante do meu ser histórico e espiritual, e se o mundo do Ocidente con-

tinua oprimindo e humilhando o negro e usurpando sua humanidade, cabe ao ofendido resgatar sua humanidade, e este resgate se inicia com a recomposição de sua integridade. Isto não significa que o negro esteja querendo provar ao branco que ele é diferente; muito menos que o negro está fazendo o jogo do racista branco, que o deseja «diferente». Falo de auto-estima e auto-respeito, pois apenas como um ser íntegro e total serei digno de me irmanar ombro a ombro com outros homens íntegros na identidade de seu espírito e de sua composição histórica. Não existe esse homem e essa humanidade sem um rosto que assinala sua origem. Só para utópicos e românticos. E se como negros não podemos viver como homens, pelo menos morramos como homens, e não aceitemos, para viver, transacionar com nossa identidade por um prato de lentilhas. . . ideológicas!

Em nossos dias, a imposição de certo marxismo é que o negro, para ser aceito como homem, precisa trocar sua cara negra por uma cara de classe oprimida, «sem cor». Ontem exigiam que o artista negro esvaziasse seu conteúdo de cultura negro-africana e pintasse, nas igrejas católicas, santos e anjos «universais», isto é, não-negros. E foi recebendo no lombo a chibata ideológica da «civilização» que alguns africanos criaram e nos legaram obras importantes. Um Francisco Chagas, por exemplo, realizou na Bahia, durante o século XVIII, pinturas valiosas na Igreja do Carmo. Ou no Rio de Janeiro, o escravo Sebastião, pintando a óleo, deixou trabalhos dignos de respeito em várias igrejas. Nascido em Minas Gerais, Mestre Valentim da Fonseca (1750-1813) desenvolveu prolífico e diversificado trabalho no Rio de Janeiro: esculpiu em madeira, fundiu em ferro e ouro, etc. Oséias dos Santos é outro pintor negro nascido na Bahia em 1865.

A raça negra no Brasil, assim como tem produzido tantos criadores, precisa contar também com seus próprios analistas e teóricos para elaborar o juízo crítico do acervo que os africanos nos deixaram. A mim coube esta modesta incumbência de registrar alguns nomes e transmiti-los aos meus irmãos negros não familiarizados com a história das artes plásticas no Brasil, a fim de que esta parte da criatividade afro-brasileira não permaneça ausente da memória de nossa comunidade. Os sucessos da pintura e da escultura obtidos por artistas de origem africana não devem permanecer como um assunto esotérico, só conhecido dos especialistas de arte, em

geral estudiosos brancos. Um Antônio Francisco Lisboa, nascido de mãe africana em Sabará, em 1730, é patrimônio da comunidade afro-brasileira, não importa que tenha se expressado em modos europeus do barroco. Esculpindo quase sem as mãos que a lepra devorou, Aleijadinho — escultor, pintor e arquiteto — é o genial inventor dos Profetas que à frente da igreja de Congonhas do Campo para sempre testemunhará, mais além da epiderme católica, a compulsão criativa que o sangue africano infundiu ao brasileiro e à cultura brasileira. Lá está na pedra ou/e na madeira a força transbordante do talento inundando as medidas canônicas, na utilização disciplinada e harmoniosa da indisciplinada e da liberdade. Densidade e peso, polirritmia e pontos rituais, se combinam para produzir a mágica comunicatividade africana da obra de Aleijadinho.

Em 1801 faleceu no Rio de Janeiro o pintor Estêvão Silva, negro, que ganhou fama com o retrato da escravidão que ele elaborou no seu quadro intitulado *Caridade*. Pedro Américo, mulato da Paraíba, pintou cenas históricas em quadros de grandes dimensões. Um dos objetivos do Museu de Arte Negra era o de proceder a um levantamento dos africanos e de suas criações no Brasil. Isto necessita ser feito com urgência.

Um olhar sobre a nossa «intelligentia»

Quem se desse ao trabalho de proceder ao exame e de fazer a história da *intelligentia* brasileira teria que fatalmente chegar ao resultado de que tudo não passa de um dossiê assustador do racismo mais impenitente. O biombo tradicional do paternalismo luso-brasileiro para velar a prática racista brutal e cruel do escravismo, se transferiu, em toda sua componente psico-sócio-cultural, para os herdeiros da herança colonial, quer dizer, a sociedade dominante e dominadora da atualidade. Uma das categorias executivas do paternalismo está no *apadrinhamento*. Padrinhos de batismo, padrinhos de casamento, padrinhos sociais, padrinhos políticos e padrinhos na carreira literária. Os negros, a maioria desamparada do povo brasileiro, sempre tem constituído o alvo preferido das *benesses* castradoras do paternalismo. Sebastião Rodrigues Alves há longo tempo vem denunciando a natureza dessa *norma*, principalmente quando se trata da carreira militar, no exército e na

marinha; os afro-brasileiros são barrados de entrar na Escola Naval e na Escola Militar, salvo uma ou outra exceção, quando se trata de um protegido bem apadrinhado. Entre os artistas, a patronagem se tornou verdadeiramente institucionalizada. Só faz carreira artística — principalmente de artista plástico — quem tem padrinho ou patrono. Que se torna quase «proprietário» do artista, e isto acontece igualmente com a raça dos «descobridores». Os cronistas e críticos, com colunas nos jornais, são os «padrinhos, descobridores» e «protetores» mais frequentes e visíveis. E o pobre do negro artista, sem infra-estrutura econômica, sem suporte social e familiar, tem sido a vítima desse racismo sutil e frustrante. Porque da «descoberta», do «lançamento» e da «promoção», o padrinho assume o papel de mentor e de «donor», já que, através da manipulação social e jornalística, combinada à engrenagem das galerias, ele tem nas mãos o êxito ou o fracasso do «afilhado».

Desta experiência histórica, tão mal esboçada nas páginas deste volume, chega-se facilmente à conclusão de que o povo afro-brasileiro somente atingirá sua plena e total liberdade na medida em que se livrar da influência difusa, insidiosa, mas poderosamente negativa do apadrinhamento, da miscigenação compulsória e da integração segundo os modelos históricos conhecidos no Brasil e outras partes do mundo onde a mesma ideologia foi aplicada, como os Estados Unidos, Angola ou Cabo Verde. Lutando contra a exploração do seu trabalho, o negro precisa simultaneamente lutar contra a exploração de sua raça/etnia, já que esta última é anterior àquela. E o fato de haver tanta coincidência e tanto cruzamento entre as linhas de raça e classe, não deve obscurecer a clareza solar de que em nosso mundo capitalista, racialmente heterogêneo, o fator *raça* é primordial na formação da estrutura econômico-sócio-psico-cultural da sociedade. No caso brasileiro, a raça como contradição primária da estrutura sócio-econômica e psicocultural é um fato tão óbvio que deveria dispensar maiores argumentos. Entretanto, de um lado temos somados os reacionários convictos, os liberais e os «progressistas» negando esta realidade concreta com os mesmos argumentos utilizados pela esquerda e os marxistas tradicionais: trata-se de um problema de pobres e ricos, um problema de classes, e não de raça. Um argumento fantasioso, de meia-verdade. A ascensão econômica de um Pelé, por exemplo, não invalida a raça como principal contra-

dição, assim como a transformação do imigrante Matarazzo em capitão da indústria paulista não erradica a noção de classe em nossa sociedade. Vou me socorrer do raciocínio de Elisa Larkin Nascimento ao analisar o mesmo fenômeno em seu livro a ser publicado:

Invocações da chamada «classe média negra» não derrota esta análise. Precisamente como existem uns poucos negros ou americanos nativos/índios/que «fizeram isto» na sociedade de classes, da mesma forma existem aqueles elementos marginais ou proletários que ascenderam a escala sócio-econômica. «Classe» não é monolítica, ou uma categoria rígida e imutável.

Se a ascensão econômica dos negros, a despeito do racismo estrutural, invalida a raça como uma contradição fundamental, então a ascensão de elementos marginais ou da classe trabalhadora, a despeito da estrutura de classe, deve também derrotar a classe como uma contradição fundamental. A consistência teórica revela que o racismo junto com a estrutura de classe são uma determinante das relações econômicas de produção e distribuição nas sociedades industriais multi-étnicas de dominação ariana. (Nascimento 1979:45)

A «classe» dos intelectuais, salvo os casos isolados, se confunde, em sua maioria, com «classe» dominadora tradicional; a outra parte se inclui na «classe» dos *classistas*. E desta «unidade nacional» se origina o fogo cerrado que dá apoio e sustentação ao esmagamento impiedoso das populações afro-brasileiras. Exploradas economicamente, sofrem o sistemático genocídio físico, a degradação moral, o desprezo de sua religião, de sua organização familiar, a folclorização de sua cultura. E sempre se repete, numa reiteração da mentira que acaba se tornando verdade pelo método nazista de propaganda, o caráter *metiço* da raça e da cultura brasileiras, quando sabemos quais

os valores que predominam, os critérios e as referências. O embranquecimento do povo brasileiro, pregado pelo uso da mentira da «integração», é de uma hipocrisia sem limites. E os intelectuais brasileiros de todas as tendências e colorações políticas têm colaborado nesse engodo ideológico fantasiado às vezes de «ciência». Mas vamos ilustrar com um poeta, o ilustre *metarracado* Cassiano Ricardo, o cantor das «bandeiras» paulistas. Diz ele que

Na formação dessa democracia biológica, o índio entra com a mobilidade social, o negro com a abundância de sentimento e de calor humano, o português com o seu espírito de aventura e de comando.

Três riscos psicológicos bem marcados formam a trama moral de cada bandeira:

comando, movimento e obediência.

Enquanto é comando, o momento é mameluco /leia-se português/; enquanto é movimento,

o momento é índio; quando pára,

o momento é negro.

(Ricardo 1938:40)

Na definição de Cassiano Ricardo temos estabelecidos os lugares destinados ao negro na bandeira e, por extensão, na democracia biossocial que as bandeiras fundaram, segundo o mesmo poeta; o lugar do negro é: a obediência na imobilidade. E revirando os olhos em beatitude angélica, em louvor dos criminosos bandeirantes, Ricardo exclama: «O que há de mais belo no negro é a sua obediência e resignação» (1938:26). Está transparentemente óbvio que Cassiano Ricardo projetou, naquela generalização ao negro, seus próprios sentimentos mais íntimos, ligados à sua condição de mulato obediente e resignado. Sua «rebelião» de poeta «moderno» se situa bem distante da rebeldia autêntica dos africanos, aos quais ele retratou segundo o figurino tradicional dos opressores. O africano escravizado e seus descendentes afro-brasileiros possuem uma auto-imagem muito diferente; nossas referências culturais são outras, e nelas não incluem os conceitos de inferioridade cujo papel é só aquele de parar, obedecer e resignar. Os teóricos da opressão forjaram nos cadinhos dos seus interesses

essas definições que em absoluto se confirmam nos fatos históricos. Que, muito pelo contrário, expõem a desobediência sistemática dos africanos, a despeito das vigilâncias, barreiras de linguagem, castigos monstruosos e outras formas de intimidação. Desde o século XVI, os escravos agrícolas, em sua maioria de origem banto, souberam articular táticas de evasão das plantações e das senzalas; conceberam estratégias de resistência na forma de quilombos e organizaram comunidades bem estruturadas sob modelos trazidos da África e adaptados ao novo meio e circunstância. O africano de forma alguma ficou parado, obediente e resignado. E nunca é demais enfatizar a *República dos Palmares* que não foi apenas mais um entre os vários quilombos existentes por toda parte do território, mas consistiu numa organização avançada que integrava muitos quilombos. Um esforço gigantesco e superior, que depõe bem alto a respeito do amor à liberdade e da consciência de auto-respeito e dignidade humana que os africanos afirmavam naquela luta desesperada de resgate do seu ser total. Mas para Cassiano Ricardo e a sua classe, o que significaria Palmares? Eis como ele vê os quilombos, naquela típica linguagem do mulato deslumbrado com o êxito literário obtido à sombra da autonegação assimilacionista: «... quilostos étnicos que impossibilitariam a nossa democracia racial, como o da república negra» (Ricardo 1938:44). E num rompante de fazer inveja os radicais de todas as direitas, acha que tais «quilostos étnicos» deviam ser esmagados, e

... a bandeira foi o «terror» dos índios e dos quilombolas, toda vez que negros e selvagens queriam impedir a democracia étnica brasileira, de que ela era a imagem viva e integral. Isto é, toda vez que o choque se estabelecia entre raças diferentes, a bandeira era a força que reduzia tais quilostos étnicos recalcitrantes a uma expressão comum, neutralizando a ação unilateral de um contra o outro. Tal a bandeira contra os bárbaros do Recôncavo (Matias Cardoso) e tal a bandeira contra a república negra (Domingos Jorge Velho). (Ricardo 1938:43)

Fica neste trecho, sem qualquer ambigüidade ou sutileza, o que Cassiano Ricardo e os que pensam como ele compreendem como democracia étnica: uma imposição com o uso da força armada. Ricardo comete aqui um típico ato de auto-flagelação. E bem no discurso de tempero racista, o poeta não cita nem um exemplo de bandeira reduzindo as recalitrâncias dos quilostos étnicos brancos (por sinal minoritários), estes, sim, perturbadores da harmonia étnica reinante no âmbito da República dos Palmares. Assumindo bandeirismo tão radical na defesa do supremacismo branco, Cassiano Ricardo, relativamente ao Brasil, se equiparou aos Gobineau, Lapouge, Rosenberg, e outros teóricos da superioridade da raça branca. E não esqueçamos, neste paralelo, que na atualidade idêntica caça ao negro, nos Estados Unidos, está a cargo da Ku-klux-klan. Sofismando como faz todo racista, apela para «quilostos raciais» quando se tratava de seres humanos que apenas defendiam sua liberdade e dignidade, Cassiano Ricardo justifica a chacina fria e calculada cometida por bandidos cruéis contra os africanos; e na coerência de sua lógica, devemos concluir que o poeta sanciona igualmente o genocídio que vem dizimando índios e negros em toda parte deste vasto território nacional. Cassiano segue adiante para negar entre os palmarinos a existência de qualquer «espírito de solidariedade mais largo do que a família», e por esse motivo a organização social do quilombo não passou de

... uma espécie de comunismo primário, explicável entre os negros que se organizavam em um estado em tudo equivalente, como observa o ilustre autor d'«*Os africanos no Brasil*» / Nina Rodrigues /, aos que atualmente se encontram por toda a África ainda inculta. (Grifo meu — (Ricardo 1938:42)

A ignorância, de braço dado com a arrogância intelectual frente aos africanos, e a mais abjeta submissão mental diante dos brancos, impediu que o poeta registrasse no seu estudo que naquela época (1938) a África ainda se achava com quase todo o seu território ocupado pelos invasores cultos de sua devoção. Uma ocupação bárbara e sangrenta como não se

tem memória nos registros da humanidade. Além do mais, ocupando tão alto *status* como o cantor das bandeiras e outros verde-amarelismos tingidos de sangue negro e índio, Cassiano Ricardo não devia ignorar as civilizações africanas que floresceram na antiguidade, muitos séculos antes de a Europa existir como cultura. Em páginas anteriores já me referi aos estudos de Cheikh Anta Diop, Chancelor Williams, Théophile Obenga, e outros africanos provando definitivamente esta verdade histórica que os europeus e *scholars* ocidentais conseguiram velar por longo tempo.

Entretanto, a identificação de Cassiano Ricardo não é com as antigas ou modernas culturas africanas, e, sim, com o racismo «científico» de Nina Rodrigues, no âmbito nacional, e no internacional, com aquelas gloriosas figuras que vão do Conde de Gobineau a Hitler.

O que torna a situação do negro brasileiro ainda mais difícil é o fato de ele estar rodeado de «amigos». Ninguém no país é racista, ninguém odeia ou quer mal ao índio ou ao negro em nossa gloriosa democracia biológica. Os «amigos» se espalham da direita à esquerda passando, obviamente, pelo centro. Em Cassiano focalizamos um «amigo» da direita. Vejamos agora um da esquerda: Darcy Ribeiro, antropólogo especializado em índios. Em artigo publicado nos *Cadernos Trabalhistas* Nº 1, intitulado «A América Latina existe?», há trechos que merecem ser transcritos aqui. Este, por exemplo:

... o que sobressai no mundo latino-americano é a unidade do produto resultante da expansão ibérica sobre a América e seu acelerado processo de homogeneização. (. . .) Todos são neo-americanos cuja visão do mundo, cujos modos de vida, cujas aspirações — essencialmente idênticas — fazem deles um dos rostos do fenômeno humano. (Ribeiro 1979:88)

O raciocínio de Ribeiro lembra o de Gilberto Freyre quando pregava o lusotropicalismo, neste trecho substituído pela homogeneização. Esta, por sua vez, aplicada segundo aquela fórmula endossada por Cassiano Ricardo: sob a vio-

lência genocida. Também comprovamos a identificação com a direita nesse tipo de esquerdismo: Ribeiro unilateralmente quer afirmar a identidade de aspirações e de visão do mundo das populações de origem indígena com as da casta de origem espanhola que as explora economicamente, destrói suas culturas, impõe a elas uma língua estrangeira. E que dizer dessa imensa população africana na diáspora das Américas, até agora submetidas no Brasil, na Colômbia, no Equador, no Peru, na Venezuela, no Panamá, no Uruguai? Ribeiro se mostra um adepto das imposições. Elogiando a mestiçagem, ele menciona a «matriz básica — principalmente ibérica» (hispânica e portuguesa), salientando depois a imposição das línguas europeias sobre os índios e os africanos como se tudo tivesse ocorrido num processo espontâneo do qual tivesse resultado a elogiada (por ele) «uniformidade lingüística quase absoluta». Idêntico tratamento recebe do antropólogo o fenômeno da imposição étnica. Ribeiro assinala o preconceito racial na tendência vigente de branquear e homogeneizar toda a população (. . .),

Mas se trata de um preconceito menos grave porque discrimina o fenótipo negróide e indígena por não estar ainda diluído na população majoritariamente mestiça, cujo ideal de relações inter-raciais é a fusão. (Ribeiro 1979:87)

Primeiro o antropólogo, que pertence evidentemente à camada branca dominante, se julga no direito de determinar qual o preconceito mais grave e menos grave para o negro e o índio. Mas de qualquer forma fica evidente que: 1 — classificando de «menos grave», ele legitimiza o preconceito racial; 2 — que discriminar contra o fenótipo não é o mesmo que discriminar contra o genótipo, isto é, seu argumento é que esta pura perturbação de «cientista social» tem algo a ver com o sofrimento concreto das massas discriminadas seja lá por que *tipo* de racismo; 3 — o ideal da maioria mestiça é a fusão. Neste último item se necessita previamente ressaltar que o «ideal» mencionado vem das camadas ibéricas minoritárias e de seus porta-vozes na antropologia e outras «ciências humanas», na poesia, na história, na política, na literatura, etc.; depois, mesmo se tratando de

brancóides e não de caucásicos puros, o mesmo Ribeiro acentou enfaticamente que tal fusão ou mestiçagem resultou na imposição da língua colonial e de sua «homogeneidade cultural igualmente notória» (89). Ribeiro finge discordar do racismo pondo a culpa no processo histórico como seu causador e não a «marca racial estigmatória». Acontece que a inconsistência desse subterfúgio desaba sobre a cabeça do seu próprio autor, quando Ribeiro, naquele tom desdenhoso tão característico da elite dou-rada, afirma:

É certo que reminiscências africanas no folclore, na música e na religião são palpáveis nas áreas onde a afluência negra foi maior. Sua persistência só se explica, contudo, pelas condições de marginalização dessas populações, e em nenhum caso constituem *quistos inassimiláveis e aspirantes à autonomia*. (Grifo meu) (Ribeiro 1979:86)

Um ponto logo chama a atenção: Ribeiro, que sabe usar tão bem a língua portuguesa, emprega o vocábulo *reminiscências* como se equivallesse a *persistência*. Reduzir a persistência do complexo cultural africano no Brasil, e em outros países da imprópria chamada América Latina, à mera reminiscência folclórica tem sido a prática secular desenvolvida pela «matriz básica» ibérica. Outro ponto importante: sua preocupação com «quistos inassimiláveis e aspirantes à autonomia». Ribeiro ecoa a preocupação de Ricardo, e se este fala em democracia étnica, aquele endossa a «pacificação homogeneizadora», sob a égide hegemônica das elites ibéricas. Nunca se viu tanto desperdício verbal para justificar a opressão racista-genocida, pois aí está muito claro: os *quistos* minoritários hispano-portugueses nas Américas, ainda hoje manipulando o poder, temem e não admitem as aspirações autonomistas das nações índia e negro-africana. Como se liberdade, autonomia e dignidade fossem para sempre um privilégio de brancos-europeus ou de brancóides-americanos. O disfarce da fusão, da miscigenação, perdeu a eficácia, e o rei branco está nu.

Fique bem claro que, insistindo tanto na defesa dos valores africanos de cultura, religião, de arte, organização social, de história e visão de mundo, não os estou enfatizando apenas como uma forma defensiva no meio agressivo do Brasil. Tampouco separo a afirmação da cultura afro-brasileira das outras reivindicações fundamentais da gente negra, como as de ordem econômica e de sentido político. Há um entrelaçamento inseparável de aspectos que somados constituem a totalidade histórico-existencial e metafísica, que entendo como sendo a cultura. Mas a cultura afro-brasileira, possuidora de um inerente dinamismo, sempre esteve comprometida com a libertação do povo negro. Sempre tem sido uma cultura de libertação. Os que lançaram as sementes dessa cultura no solo do Brasil se chamaram Zumbi, Chico-Rei, Luís Gama, André Rebouças, João Cândido, Faustino Nascimento, Aguiinaldo Camargo, e os milhões de africanos martirizados, assassinados, torturados; os milhões de mulheres africanas estupradas, seviçadas, cuspidas e humilhadas. Esta é a herança que recebemos dos africanos que nos antecederam e não esmoreceram na luta. E aos nomes de pessoas, também incluo o de organizações de resistência física e cultural como o Centro Cívico Palmares (1920-1926), a Frente Negra Brasileira (1931-37), a União Negra Brasileira (São Paulo), a Frente Negra Pelotense, o Centro de Cultura Afro-Brasileiro (Recife), o Teatro Experimental do Negro (1944-68), o I Congresso do Negro Brasileiro (1950), a Convenção Nacional do Negro (1945-46), o Comitê Democrático Afro-Brasileiro (1945), o Museu de Arte Negra (1968), o Movimento Negro Unificado contra o Racismo e a Discriminação Racial (1978).

Os afro-brasileiros estão perfeitamente conscientes de que sua libertação total está inextricavelmente ligada à libertação dos seus irmãos africanos nas Américas e no resto da diáspora. Por isto não desprezam as lições de um Marcus Garvey ou de um W.E.B. Dubois, de um George Padmore ou de um Malcolm X. Sabem também que, como afro-brasileiros, sua sorte e seu futuro estão vinculados à sorte dos negro-africanos no continente de origem, e os ensinamentos e os exemplos de um N'Krumah, Lumumba, Amílcar Cabral, Nyerere, Samora Machel ou Agostinho Neto, constituem inspiração, estímulo e

energia. Todos eles são os heróis autênticos, teóricos e práticos, que souberam como transpor os obstáculos do colonialismo e as muralhas do supremacismo branco, e agora organizam seus povos soberanos, povos irmãos nossos, transmitindo-nos um modelo de luta, legando-nos um exemplo de dignidade combativa, no resgate da nação africana e da raça dos negros.

Quero encerrar este capítulo reafirmando minha confiança nos jovens negros do Brasil. Vejo que eles estão acordados e alertas. Plenos de confiança e esperança. Uma esperança séria, engajada e conseqüente. De quem não espera o futuro perdido nos sonhos, à contemplação ou à abstração da história. Muito pelo contrário. A juventude negra mostra possuir uma terrível consciência histórica da esperança. Porque se acha imersa numa terrível situação que só permite a desesperança. Há um jovem negro de 26 anos, paulista de Ourinhos, de nome Cuti (Luís Silva); pertence ao grupo de poetas que publicaram os *Cadernos Negros de Poesia* (n. 1) e em cuja apresentação afirmam:

... renascemos arrancando as máscaras brancas, pondo fim à imitação. Descobrimos a lavagem cerebral que nos poluiu e estamos assumindo nossa negrura bela e forte. Estamos limpando nosso espírito das idéias que nos enfraquecem e que só servem aos que querem nos dominar e explorar. (. . .) Aqui se trata da legítima defesa dos valores do povo negro. A poesia como verdade, testemunha do nosso tempo. (Cadernos 1978:2)

Cuti sabe que «Um poema é pouco», é preciso mais: «... um entrelaçamento de mãos». E trabalhando neste sentido, ele cultiva sua

Esperança

Há uma esperança decisiva na ponta do fuzil: A morte ou a vida enriquecida aquecida de amor e comida

Há uma esperança levantada
nos punhos fechados:
A morte ou a vida cheia de vida
plena de igualdade e verdade

Há uma esperança na face da sombra:
A morte ou a vida dos meninos
meninas homens mulheres e os sinos. . .

Há uma esperança de tocaia na fúria:
A vida crivada de sonhos
de balas de mel na boca do mundo.
(Cuti 1978:122-123)

BIBLIOGRAFIA

- Abimbola, Wande (1976) «The Yoruba Traditional Religion in Brazil: Problems and Prospects». Faculty Seminar, Department of African Languages and Literatures, University of Ife, October 18 (Unpublished).
Alves, Sebastião Rodrigues (1977) «Somos todos iguais perante a lei». Comunicação apresentada ao I Congresso da Cultura Negra nas Américas, Cáli, 24-28 de agosto.
Bastide, Roger (1971) *African Civilizations in the New World* (translated by Peter Green). New York: Harper and Row Publishers.
Bennett, Lerone: *The Challenge of Blackness*, citado em Ladner, Joyce A. (1973) *The Death of White Sociology*. New York: Random House.
Bojunga, Cláudio (1978) «O brasileiro negro, 90 anos depois», *Encontros com a civilização brasileira 1*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira Editora.
Cadernos Negros 1 (*Poesia*) (1978). Autores: Henrique Cunha, Angela Lopes Galvão, Eduardo de Oliveira, Hugo Ferreira da Silva, Célia Aparecida Pereira, Jamu Minka, Oswaldo Camargo e Cuti (Luís Silva). São Paulo: publicação dos autores.
Carvalho Neto, Paulo (1973) *El folklore de las luchas sociales*. México: Siglo XXI editores.
Cuti (Luís Silva) (1978) *Poemas da carapinha*. São Paulo: publicação do autor.
Dassin, Joan (1978) *Política e Poesia em Mário de Andrade* (tradução de Antônio Dimas). São Paulo: Livraria Duas Cidades Ltda.
Degler, Carl N. (1971) *Neither Black nor White*. New York: Mac Millan Co.
Diop, Cheikh Anta (1974) *The African Origin of Civilization* (translated and edited by Mercer Cook). Westport: Lawrence Hill and Co.

- (1978) *The Culture Unity of Black Africa* (translation by authorization of Présence Africaine). Chicago: Third World Press.
- Dornas Filho, João (1938) Informação prestada à seção «Nomenclaturas das ruas de São Paulo», *Revista do Arquivo Municipal* XLVII. São Paulo: Departamento de Cultura, Prefeitura Municipal.
- Figueiredo, Guilherme (1967) «Apartheid, a Discriminação Racial e o Colonialismo na África Austral», *Brasil, África e Portugal*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Freyre, Gilberto (1966) *Casa Grande e Senzala*, 14ª edição, 2 volumes. Rio de Janeiro: José Olympio Editora.
- (1976) «Aspectos da influência africana no Brasil», Cultura. Brasília: Ministério de Educação e Cultura, Outubro-Dezembro, Ano VI, nº 23.
- Gil, Gilberto (1977), entrevistado por Marco Aurélio Luz, *Revista de Cultura Vozes*, nº 9, Ano 71. Petrópolis: Editora Vozes.
- Goulart, Maurício (1975) *A escravidão africana no Brasil — das origens à extinção do tráfico*, 3ª edição. São Paulo: Editora Alfa-Omega.
- James, George G. M. (1976) *Stouten Legacy*, originally published by Philosophical Library, New York. Reprinted, San Francisco: Julian Richardson Associates Publishers.
- Mattos, Guiomar Ferreira de (1966) «O preconceito nos livros infantis», *Teatro Experimental do Negro-Testemunhos*. Rio de Janeiro: GRD.
- Mendonça, Renato (1973) *A influência africana no português do Brasil*, 4ª edição. Rio de Janeiro: MEC/Civilização Brasileira.
- Nascimento, Abdias do (1961) *Dramas para negros e prólogo para brancos* (antologia de teatro negro-brasileiro). Rio de Janeiro: Teatro Experimental do Negro.
- (1968) «A Arte Negra: museu voltado para o futuro», *GAM-galeria de arte moderna*, nº 15. Rio de Janeiro: Editora de Arte Moderna Ltda.
- (1968) *O Negro Revoltado*. Rio de Janeiro: GRD.
- (1978) *O Genocídio do Negro Brasileiro — Processo de um Racismo Mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Nascimento, Elisa Larkin (1979) *Pan-Africanismo e América do Sul: emergência da rebelião negra* (não publicado, tese de Mestrado na Universidade do Estado de Nova York em Buffalo).
- Pierson, Donald (1942) *Negroes in Brazil — A study of race contact at Bahia*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- Ribeiro, Darcy (1979) «A América Latina existe?», *Cadernos Trabalhistas* nº 1. São Paulo: Global Editora.
- Ribeiro, Joaquim (s/data) *Estética da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora A Noite.
- Ricardo, Cassiano (1938) «O negro no bandeirismo paulista», *Revista do Arquivo Municipal* XLVII. São Paulo: Departamento de Cultura, Prefeitura Municipal.
- Santos, Deoscórides Maximiliano dos (1976) *Contos Crioulos da Bahia*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Santos, Juana Elbein dos (1977) «O ethos negro no contexto brasileiro», *Revista de Cultura Vozes*, Ano 71, Volume LXXI, Novembro, nº 9. Petrópolis: Editora Vozes.
- UNESCO (1970) *Introducción a la cultura africana en América Latina*. Paris: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
- Vergier, Pierre (1977) «African Religions and the valorization of Brazilian of African descent» (translated by W. F. Feuser). Faculty Seminar, Department of African Languages and Literature, University of Ife, fevereiro 21 (não publicado).
- V O Z E S, Revista de Cultura (1977), nº 9, Ano 71. Petrópolis: Editora Vozes.
- Webster's Seventh New Collegiate Dictionary (1971) Ed. Philip B. Gove. Springfield: G&C Merriam Co.
- Yai, Olabiyi Babalola (1976) «Alguns aspectos da influência das culturas nigerianas no Brasil em literatura, folclore e linguagem», *Cultura*. Brasília: Ministério da Educação e Cultura, Outubro-Dezembro, Ano VI, nº 23.

ETNIA AFRO-BRASILEIRA E POLITICA INTERNACIONAL

*Este tema foi apresentado na forma de anotações
preliminares no Leadership Symposium on the War
in Southern Africa, promovido em Washington D. C.
pelo All African People's Revolutionary Party
em 20-22 de maio de 1976.*

*Depois, já redigido em forma mais desenvolvida,
foi discutido no I Congresso da Cultura Negra
nas Américas, realizado em Cali, Colômbia,
de 24 a 28 de agosto de 1977.*

*Finalmente foi minha contribuição, em forma definitiva,
ao Simpósio «Brasil no limiar da década dos 80»,
promovido pelo Instituto Latino-Americano da Universidade
de Estocolmo, na Suécia, de 1 a 4 de dezembro de 1978.*

*Nós criamos o conceito chamado socialismo.
Isto está estabelecido no fato
de que um rei africano, 1.300 anos
antes do nascimento de Cristo, pregava
do trono a mesma coisa que Karl Marx
pensou que tinha inventado.*

John Henrik Clarke

Black/White Alliances:
A Historical Perspective

Aqui no Primeiro Congresso de Cultura Negra nas Américas, nesta histórica assembleia onde pela primeira vez em quatro séculos os descendentes de africanos nas Américas têm a oportunidade de se reunirem, estou sumamente honrado e feliz de representar, como um afro-brasileiro, o Projeto das Culturas Africanas na Diáspora, da Universidade de Ife, na Nigéria. Instalada nas vizinhanças do próprio local onde Obatalá, o enviado de Odudua, baixou sobre as águas de Olokum para fundar a terra e criar os seres humanos, Ile-Ife é a cidade que significa para o mundo negro-africano não somente o berço da nossa existência, como também um dos lugares onde os padrões da criação artística afro-negra atingiram os níveis mais altos em técnica e significação simbólica. Foi como se eu estivesse praticando a volta ritual às minhas origens o tempo em que lá permaneci como professor visitante no seu Departamento de Línguas e Literaturas Africanas; durante aquele ano pude ser uma testemunha participante do que aquela bela instituição de ensino superior está realizando para atender às exigências da reconstrução da África, após os séculos de destruição colonial. Nesse esforço de recuperação das riquezas materiais e espirituais da África, a Universidade de Ife, da qual espiritualmente me considero um membro permanente, com sabedoria incluiu em suas preocupações os africanos na diáspora: isto é, todos aqueles, como nós, os negros afro-americanos, que as circunstâncias históricas espalharam pelos quatro cantos do universo. Entretanto, a diáspora nesta etapa da história dos africanos adquiriu um sentido inverso daquele de dispersão: constituímos a diáspora do regresso; somos as massas de povos negros que se voltam, em ritmo concêntrico, rumo à origem prístina do espírito e da história dos ancestrais, a fim de projetar o futuro.

Conforme enfatizou o Dr. Cheikh Anta Diop

O futuro dos negros de todo o mundo está interconectado. Foi assim no passado quando as civilizações negras estiveram sob sérias pressões. No presente esta interconexão é ainda mais necessária. (Diop 1977:36)

Nos objetivos e no espaço desta comunicação informal não cabe uma análise pormenorizada ou exaustiva da experiência africana e dos descendentes africanos no Brasil; estes constituem uma etnia afro-brasileira de cerca de 80 milhões de negros e mulatos dentro de uma população brasileira de mais ou menos 120 milhões de habitantes. Seja dito de início que os afro-brasileiros formam uma etnia encurralada pelo cerco de um sistema de pressões que vão desde o preconceito e a discriminação veladas, até as agressões culturais e/ou psicológicas, assim como se radicalizam em violências abertas de sentido econômico e de cunho policial ou institucional. Este tecido de violências sutis ou explícitas transformou o negro brasileiro em vítima de uma das colonizações internas de crueldade sem paralelo. Desde os tempos da escravidão os africanos e seus descendentes vêm sendo submetidos a uma consumada técnica de eliminação que se caracteriza na forma de implacável genocídio. Em consequência, o afro-brasileiro — quer seja o *negro*, o *mulato*, o *moreno*, o *pardo*, o *escuro*, o *crioulo*, o *mestiço*, ou qualquer outra classificação étnica ou gradação epidérmica, mas com sangue de origem africana — está condenado ao desaparecimento ditado pela sociedade dominante. Pois assim está determinado pela lógica da política racial vigente no país.

As agressões de que são vítimas os negros se inserem nos níveis físico-biológicos, através da ideologia do embranquecimento, segundo a qual o afro-brasileiro deve se tornar cada vez mais claro na aparência a fim de obter melhores condições de emprego, melhor aceitação no relacionamento social, enfim, estar credenciado ao pleno exercício de sua condição de homem e de cidadão. A agressão econômica é o fator mais intensamente negativo: atira os negros no desemprego, no subemprego, do que resulta a subversão de sua organização familiar e de sua personalidade, mantendo-os sem os recursos ao atendimento de suas mínimas necessidades de moradia, saúde, educação, alimentação, etc. A trama desse racismo desumano e criminoso acha-se deta-

lhadamente descrita e documentada no meu livro intitulado «*Racial Democracy in Brazil: Myth or Reality?*» (1977) ou *O Genocídio do Negro Brasileiro* (1978). Pretendo neste momento apenas reiterar algumas noções já bastante divulgadas e conhecidas, cristalizadas nos vários estereótipos que desde séculos vêm constituindo a identidade do africano ou a imagem do negro ainda em curso na sociedade brasileira. Trata-se de uma situação bastante complexa, a qual ergue-se como um obstáculo quase insuperável impedindo ao negro uma vida sem humilhações já que se lhe nega o direito a uma existência pacífica e criativa, baseada na segurança e no auto-respeito.

Um dos motivos da longa vigência do regime escravo que legalmente existiu no Brasil de 1500 até o dia 13 de maio de 1888 — e este país foi o último nas Américas a abolir o nefando sistema de exploração econômica — mereceu a seguinte observação do historiador Nelson Werneck Sodré em seu livro *Formação Econômica do Brasil* (1970:248): «...o escravo africano é marcado pela cor, esta é como um rótulo». A implicação óbvia é de que, já nos inícios da colonização, houve a identificação raça/cor enfatizando a presença do africano no país. Importa sublinhar tal fato por causa do importante papel que ele terá quando se examinarem os fatos que produzem o racismo. Vários ideólogos do racismo, quer se trate de equivocados, de ingênuos ou de maliciosos, costumam apelar para medidas foras conceituais que situam o fenômeno racista como fruto da relação entre *senhor* e *escravo*, subestimando ou omitindo ou negando o fator *raça*, e nesta linha de raciocínio opinam e tiram suas conclusões a respeito da clamorosa marginalidade do negro na sociedade contemporânea brasileira. Este procedimento equivale a separar o elemento *raça/cor* da condição tanto do senhor, de origem branco-europeia, quanto do escravo, de origem negro-africana. Este é um comportamento arbitrário que está tão longe de um procedimento científico como está perto do abstrato e subjetivo.

O racismo existia antes do século XV quando principia a escravização dos africanos pelos europeus. Sob nenhum argumento os negros aceitam a versão de ter sido pura coincidência ou o resultado de uma peculiaridade no destino dos africanos terem eles sido o único povo ou raça, em todos os tempos, a ser submetido a esta espécie de escravidão completamente desumanizadora. A ponto de os transformar em bem

móvel dos europeus, e cujo horror ultrapassa de longe a todas as outras escravidões da História. Com efeito, representa um fácil e fútil escapismo tentar negar o fato inegável de que a servidão do cativo se assentava basicamente na raça dos escravizados, sem prejuízo de outros fatores decisivos. Uma verdade facilmente confirmada até pela escravização dos próprios filhos e filhas dos senhores brancos com as africanas escravizadas.

Esta perspectiva de situar a questão agrupa pesquisadores, cientistas, escritores e ideólogos de todas as tendências, inclusive aqueles da chamada esquerda. De um modo geral todos eles assumem pontos de vista teórico-científicos e se comportam concretamente diante das lutas promovidas pelos negros, segundo normas, modelos e definições inspiradas ou fornecidas pela sociedade dominante: uma sociedade branca ou brancóide gerada no ventre do racismo e no caldo de cultura deste imersa por mais de quatrocentos anos. Assim o racismo constitui a espinha dorsal psico-sócio-cultural que faz da sociedade convencional brasileira uma entidade intrinsecamente preconceituosa e discriminadora dos descendentes afro-negros.

Há os reacionários que sustentam, ainda, o tão desmoralizado mito liberal-paternalista da «democracia racial», a fórmula domesticadora e de extrema eficácia na perpetuação dos velhos conceitos, devidamente transfigurados em linguagem moderna, de *raça inferior* vigentes no passado. Este truque apenas modificou a aparência verbal do racismo: na essência do conceito de inferioridade negra, tudo continuou da mesma forma. A exploração e o desprezo que as autoproclamadas classes superiores votam ao africano e ao negro é uma constante inalterável. E a esquerda brasileira é a cúmplice que endossa a «democracia racial» e se recusa «progressivamente» a compreender os fatos sociais objetivamente. Seu apoio aberto ou implícito às posições mais retrógradas rumo às possibilidades de uma sociedade brasileira verdadeiramente multirracial e multicultural faz das esquadras, aos olhos das massas negras, mais um instrumento de alienação domesticadora. O apelo de mascarar o racismo, substituindo-o pelo rótulo de mero acidente na dialética de classes, representa na prática uma inestimável doação de serviços às forças antinacionais, alienantes e apressoras dos mais legítimos interesses do povo brasileiro, do qual os descendentes africanos somam mais da metade.

Os atos e as atitudes mentais dirigidos nesse sentido ajudam a reforçar as manipulações da direita reacionária e colaboram com o elitismo brancóide-europeu na manutenção do seu supremacismo internamente e na divulgação exterior que ele faz da imagem étnica do país, segundo a qual os negros, após a abolição da escravidão em 1888, conforme afirma o historiador Caio Prado Júnior, estariam integrados ou absorvidos

... pela nova ordem social e estrutura econômica de que passaram a participar, e que lhes condicionaram inteiramente a cultura e a personalidade. (1966:222)

Objetivamente os afro-brasileiros não se integraram nem social e muito menos economicamente nas estruturas do país. E Caio Prado deixa de apontar a violência inerente ao condicionamento cultural e da personalidade do negro brasileiro. Mais adiante voltaremos a tratar com outros aspectos ideológicos de textos de Caio Prado Jr. relacionados aos interesses da gente negra. Por ora basta situá-lo ao lado de outros fabricantes de modelos brasileiros exportáveis: de ditadura militar travestida em revolução democrática; de entreguismo catapultado em milagre econômico; de opressão étnica mascarada em democracia racial.

De como o olho azul do Itamarati não vê, não enxerga o negro

Desse modelo de mascarada étnica que o país exporta, temos um bom exemplo no volume *Brazil 1966*, publicado pelo Ministério do Exterior, cujo ministro na época, ironicamente, se chamava Juracy Magalhães, o ex-governador do Estado africano da Bahia. Neste volume em inglês, destinado a promover o Brasil internacionalmente, há um capítulo intitulado «Características da população», no qual se pode ler o seguinte:

- 3) *Cor* — A maioria da população brasileira é constituída de brancos, sendo diminuta a percentagem de pessoas de sangue misto. (grifo meu — 1966:125)

O testemunho do desprezo das elites dirigentes à população de origem africana aqui está registrado de maneira insofismável: trata-se do desprezo institucionalizado e com a chancela oficial das armas da República. Além do desprezo, o desrespeito total aos milhões de negros que o Itamarati apaga do mapa demográfico do país como se fossem moscas ou baratas incômodas. Assinalando pessoa de sangue misto, o livro parece querer desmentir as estatísticas, também oficiais, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. No último censo em que se computou o item *cor*, o de 1950, apesar das deficiências notórias, denunciadas pelos próprios especialistas em demografia como Giorgio Mortara e Rêmulco Coelho (Nascimento 1978:75), temos os seguintes algarismos: brancos, 32.027.661; negros, 5.692.657; pardos, 13.786.742 (Nascimento 1978:74). Em primeiro lugar diga-se que do ponto de vista puramente técnico não tem cabimento a classificação de «pardos» dada aos descendentes africanos: tanto que os mulatos claros, médios ou escuros, são, etnicamente, negros, pois é assim que a sociedade os trata. Além do mais não existe este negro idealmente puro, o mesmo sendo válido para o branco. Não há dúvida de que a ideologia do branqueamento está fundamentando os critérios de censos demográficos realizados nesta perspectiva, aliás muito útil à política de genocídio da raça negra em execução há quase quinhentos anos.

De qualquer forma os números citados provam que a classe governante, a fim de melhorar sua imagem e torná-la mais agradável aos olhos dos *masters* metropolitanos, não trepida em riscar da população do país cerca de 19.479.399 negros e «pardos», ou seja, 38% do povo brasileiro! Isto segundo o cálculo sabidamente distorcido a favor da ideologia predominante, porém, mesmo assim, um ato escandaloso de linchamento estatístico. Na pressa e no fervor de reforçar a consistência do Brasil no seio e no ritmo do supremacismo branco, o livro do Itamarati, em outro capítulo denominado «Crescimento da população e seus fatores», explica o esmagamento das massas africanas:

Como uma consequência dos baixos padrões de vida e higiene dos grupos negros e mulatos, suas taxas de morte são mais altas que aquelas dos brancos. (1966:124)

Obviamente o Itamarati não expõe as razões dos baixos padrões de vida dos negros, nem porque eles carecem de casas higiênicas, cuidados médicos, alimentação decente, e por isso morrem mais do que os brancos que monopolizam tudo. O livro parece querer dizer que todas as desgraças da vida negra são produto da maldição de Deus, ou da ausência de vontade de uma situação melhor por parte da população negra. Não menciona nem o racismo nem a exploração em todos os sentidos que vitimam sob violência os descendentes africanos. Com tais expedientes — o massacre físico e a manipulação ideológica-censitária — o eurocentrismo dominante pretende resolver o *problema do branco*, pois este é a minoria que está sempre e sempre tentando erradicar compulsoriamente os negros. Que nem são mencionados como existentes, poucos ou muitos, no texto dos riobranquenses. Sob o olho azul da hipocrisia e do ódio itamaritanos, que é uma extensão do mesmo olho nórdico que domina nossa sociedade, pretendem a liquidação maciça dos afro-brasileiros. Mas se trata de uma pretensão, apenas. Os negros têm resistido e resistirão. Até o instante intolérável e inevitável da confrontação que os negros brasileiros vão desencadear em face dos opressores e exploradores de quase cinco séculos.

Digno de registro é a confusão que a mentira do Ministério do Exterior causa aos seus próprios representantes no estrangeiro. No ano seguinte ao da publicação do *Brazil 66*, ou seja, 1967, de 24 de julho a 4 de agosto, nosso país compareceu ao Seminário Internacional sobre o *Apartheid*, a Discriminação Racial e o Colonialismo na África do Sul, em Kitwe, na República de Zâmbia, sob os auspícios da ONU. O escritor Guilherme Figueiredo representou o Brasil, enviado pelo Itamarati. Ele declarou à assembléia daquele Seminário, entre outras coisas, que

... se pode calcular que contamos com trinta e cinco milhões de negros e mestiços, o que faz do Brasil uma das maiores comunidades negras do mundo. (Figueiredo 1975:26)

Sem dúvida Figueiredo está muito mais perto da nossa realidade demográfica e desmente frontalmente a versão fantá-

siosa do *Brazil 66* da não-existência de negros na população brasileira.

Um aspecto curioso no comportamento do delegado brasileiro ao Seminário foi seu esforço em distarçar e/ou esconder os compromissos do Brasil com o regime *apartheidista* da União Sul-Africana e do salazarismo em Angola e Moçambique. Um esforço de antemão destinado ao fracasso quando sabemos da notoriedade racista que o Brasil já destruíra há muito tempo entre os africanos esclarecidos. Neste sentido transcrevo as palavras de Figueiredo tentando

... evitar dentro dele [Seminário] aparecessem alusões a fatos que nos colocam, diante dos países africanos e dos mais extremados quanto aos métodos de erradicação internacional do *apartheid*, do colonialismo e da discriminação racial na África Meridional, em posição de não-cumpridores de medidas já recomendadas pelas Nações Unidas e seu Conselho de Segurança: a manutenção de representações diplomáticas e consulares na União Sul-Africana, em Angola e Moçambique, a existência de trocas comerciais com aquele país e com as colônias portuguesas, o comparecimento de desportistas brasileiros a certames na África do Sul e as negociações e encomendas de barcos ainda a esse país. (1975:27)

Seria necessário algo mais para documentar os compromissos do Brasil com o *apartheid* e o sangrento terrorismo salazarista na África? Mais adiante transcrevo os votos brasileiros de cão fiel do salazarismo nas medidas anticolonialistas das Nações Unidas. Quero, antes disso, transcrever outro trecho de Guilherme Figueiredo no qual ele uma vez mais tenta impingir à África a ideologia putrefacta da democracia racial juntamente com a tão hipócrita quanto inconsistente posição «anti-*apartheid*» e «anticolonialista» do Brasil:

Repito aqui [no Seminário] o que havia dito antes: a posição do Brasil, como país

multirracial e sem conflitos raciais, é a de apoio a todas as recomendações e medidas aceitas pelas Nações Unidas para a mais rápida e pacífica eliminação do «*apartheid*», da discriminação racial e do colonialismo. (1975:29)

Quer dizer: os racistas usam toda a violência contra os negros, inclusive o *napalm* com o pleno apoio do Brasil, como veremos adiante, e para terminar com esta horrível desumanidade, o Brasil advoga uma eliminação «pacífica»!

A propósito de sua participação naquele Seminário, Guilherme Figueiredo redigiu para o Itamarati um relatório tecendo várias considerações. Uma destas trata de uma possível «solidariedade popular nossa às vítimas do *apartheid*», e o autor comenta que para «suplementá-la com medidas de conscientização mais enérgicas» (1975:38) o país poderia enfrentar o risco de uma cisão racial: de um lado os descendentes africanos, do outro os descendentes portugueses. Tudo se agravaria com uma possível implicação de luta de classes, já que os brancos ocupam o «mais alto nível econômico» (39). Aqui se desmorona toda a arquitetura ideológica construída por Figueiredo em seu documento. Antes ele havia afirmado que «a condição de negro ou branco diluíra-se na mistura sangüínea» (38), e na página seguinte o mesmo Figueiredo aponta um risco de divisão racial entre brasileiros. Como e onde fica então a decantada mistura de sangue e fusão de raças? Fica meridianamente claro o artifício ideológico, pois miscigenação não significa que os mulatos de pele mais esbranquiçada, os mulatos sarará, ou aqueles de tez mais escura, estejam em situação diferente daquela dos negros. Entretanto, o ponto crucial é este: em face do *apartheid* e da discriminação racial em Angola e Moçambique, houve uma série de argumentos racionalizando a posição negativa do Brasil; quando se tratou de beneficiar o salazarismo, muito pelo contrário, ninguém argumentou que poderia causar qualquer seccionamento racial do povo brasileiro, e o país assinou um tratado de amizade e consulta com Portugal que equivaleu a uma completa subordinação do Brasil aos objetivos e práticas colonial-genocidas de Salazar na África. Tratado que o Brasil cumpriu dando seu voto a favor da opressão portuguesa no

continente africano quando a ONU discutia a descolonização da África.

O que comentamos sobre Guilherme Figueiredo é válido para a maioria dos diplomatas de carreira do Ministério do Exterior. Um deles, considerado brilhante, é o embaixador José Sette Câmara. Câmara proferiu uma conferência na Universidade de Brasília, em 21-7-1970, e disse coisas brilhantes, como esta:

O Brasil, que sempre teve uma política de absoluta coerência de apoio ao processo de descolonização das Nações Unidas, linha esta mantida sem solução de continuidade em todos os Governos dos últimos 25 anos, assume com relação a Portugal uma posição especial, dado os laços que nos ligam ao povo lusitano.

(. . .) Afinal, o problema colonial português oferece peculiaridades que devem ser consideradas. As colônias são vitais para a vida econômica de Portugal, que se delas se desfizer perderá grande parte de sua população e suas melhores fontes de divisas. (Câmara 1975:14)

Nunca se viu brilho mais retrógrado e fascista! Seguindo a lógica do argumento de Câmara, da «vital necessidade econômica de Portugal», com muito mais razão o Brasil deveria até hoje continuar sendo sua colônia. Aliás, toda invasão imperialista, seja em busca de matérias-primas, de mercados ou de mão-de-obra escrava de modo geral tem a justificativa da vital necessidade econômica. Mas aqui se tratava do Portugal branco (provavelmente de onde se origina a família Câmara) e das «colônias» negro-africanas, cuja população, na lógica do embaixador, deve compulsoriamente estar somada à população metropolitana em sua função de força de trabalho espoliada e desprezada. Na verdade, as populações africanas de Angola e Moçambique e Guiné-Bissau nunca formaram na composição demográfica de Portugal, riscada que estavam da cidadania através da chamada lei do indigenato. Assinalo ainda uma passagem interessante no trecho de Câmara, aquele em que menciona a «absoluta coerência» da posição anticolonialista do

Brasil. Deixo o trabalho de desmenti-lo a um seu colega também diplomata do Itamarati, o ex-secretário geral do Ministério do Exterior, Antônio Mendes Vianna, quando afirmou:

Como a América do Norte não houvesse feito pressão para liquidar o colonialismo português e tivesse aceito a transformação dessas colônias [Angola, Moçambique e Guiné-Bissau] em territórios de ultramar, nossa atitude acompanhou a conduta geral dos grandes Estados capitalistas com relação a Portugal. (1975:74)

Havia, sim, uma coerência absoluta do Brasil, não em relação ao anticolonialismo, mas na docilidade com que o nosso país seguia os «grandes Estados». E caracterizando tal docilidade, nada melhor do que o desenho cáustico e real feito pelo ex-ministro do exterior Afonso Arinos de Mello Franco:

. . . nossos representantes na ONU e outros postos costumavam pôr o Brasil como um elefante puxado pela tromba, pelos espertos, tenazes e calculistas diplomatas de Salazar. (Franco 1975:70)

Afonso Arinos, conforme é da tradição liberal, no discurso que fez ao tomar posse do cargo de ministro repetiu os chavões ideológicos de sempre:

O Brasil se encontra em situação especial para servir de elo ou traço de união entre o mundo afro-asiático e as potências ocidentais. Povo democrático e cristão, cuja cultura latina se enriqueceu com a presença de influências autóctones, africanas e asiáticas, somos etnicamente mestiços e culturalmente mesclados. . . (. . .) Além disso, os processos de miscigenação com que a metrópole portuguesa nos plasmou facilitaram a nossa democracia racial. (1975:70)

É cansativo e nauseante ter de enfrentar uma vez mais e mais o argumento da miscigenação como fundamento de uma infundamentável democracia racial inexistente; em verdade se trata de uma autêntica demagogia racial que na boca dos ideólogos se torna em democracia racial. Outro tanto se aplica à afirmação de uma cultura latina que teria precedido a cultura brasileira, e a qual os africanos e os índios enriqueceram. . . São uns mitólogos incorrigíveis essas flores da nossa *intelligentsia*.

Quero nesta altura fazer um registro positivo: uma recomendação de Guilherme Figueiredo, a qual, justamente por ter sido boa, não mereceu maiores considerações pelos que decidem nossa política exterior. Em seu relatório, Figueiredo escreveu verdades como estas:

A fraternidade que nos liga a Portugal é menor que a do sangue que nos liga a Angola, Guiné e Moçambique.

(. . .) Na África do Sul, na Rodésia, em Angola, em Moçambique existe o *apartheid*;

existe o tráfico de escravos; existem as «reservas», *ghettos* negros na floresta, onde cada homem tem marcada na própria pele, mais que os judeus nos campos de concentração, a sua condição servil.

São vastas senzalas, piores do que as do Brasil escravagista, a sustentar a mais impressionante das injustiças sociais.

Devemos ter a coragem de aplicar com rigor as sanções com as quais nos comprometemos: por sua significação moral, porque aplicadas pelo Brasil, restabelecerão para os povos africanos uma autoridade que já nos enfraquece. (1975:52)

Esta recomendação forte, dramática e verdadeira de Guilherme Figueiredo, se aceita pelo governo brasileiro e devidamente implementada nas votações da ONU, por certo teria produzido grande efeito no processo de descolonização dos territórios africanos sob o jugo português. Mas o que se viu foi o contrário: o supremacismo branco e o racismo cegando nossa política externa, e colocando nosso país na cauda do

mais reacionário e anti-histórico regime de opressão. Mais adiante trato desse lamentável episódio com mais detalhes e documentação.

A raça negra e os marxistas

Com referência aos africanos na diáspora e suas relações com os comunistas e marxistas muito já se discutiu, escreveu e publicou. No Brasil, vários expoentes da chamada esquerda têm compartilhado, ativamente ou por omissão, no processo de liquidação da raça negra, que vem desde 1500 até os nossos dias. Parece que certo segmento dos adeptos do marxismo — talvez a chamada ala direita — quer dar prosseguimento no tempo e no espaço a certas colocações feitas por Marx e Engels no seu tempo. Creio não ser preciso ser um iniciado em marxologia para verificar como é que Marx compreendia, interpretava e justificava a escravidão africana que se praticava no Surinam, no Brasil e nos estados meridionais da América do Norte. Dizia Marx:

A escravidão direta é um pivô do nosso industrialismo atual, o mesmo que as máquinas, crédito, etc. Sem a escravidão não haveria algodão, e sem algodão não haveria indústria moderna. É a escravidão que deu valor às colônias, são as colônias que criaram o comércio mundial, e o comércio mundial é a condição necessária da grande indústria mecanizada. Assim, antes do tráfico dos negros, as colônias não davam ao mundo antigo mais que uns poucos produtos e não mudavam visivelmente a face da terra. A escravidão é, portanto, uma categoria econômica da maior importância. (em Mintz 1977:381-382)

A comparação do africano escravizado com as máquinas e o crédito fala por si mesma da objetificação do negro e de sua total desumanização. Temos ainda a escravização africana tratada como condição necessária ao industrialismo moderno, e

até adquirindo uma «categoria econômica». Estes são os «cientistas» que racionalizam todas e quaisquer agressões à humanidade; seguindo tal lógica, teríamos de aceitar como válidas as razões da necessidade nazista para executar o genocídio dos judeus. Como também a vital necessidade invocada pelo embaixador Sette Câmara para a continuidade do colonialismo e do *apartheid* salazarista em Angola e Moçambique.

A razão e a lógica dos negros têm outros fundamentos. Adotar a análise marxista aos nossos problemas significa uma contradição fatal: nós os negro-africanos fomos as vítimas do processo capitalista e fomos novamente as vítimas daqueles que supostamente combatem o capitalismo na área industrializada do euro-norte-americanismo. A análise de Marx foi induzida da realidade sócio-econômica da Inglaterra, nos primórdios da industrialização capitalista. A época em que os africanos estavam sendo caçados como feras em seu continente e trazidos para as plantações de algodão da Louisiana, do Maranhão, ou para os canaviais de Cuba, da Bahia, ou da Jamaica. Enquanto os operários europeus, não importa a existência ou não da contradição de classes, tinham seus padrões de vida elevados à medida que a exploração industrial-capitalista se expandia às custas da opressão e da destituição completa dos africanos. Marx substituiu a categoria humana dos africanos pela categoria econômica. Não aceitamos que uma pura mágica conceitual possa apagar a realidade terrível da opressão dos brancos europeus contra todo o continente e sua raça negra. E à medida que o industrial-capitalismo se desenvolvia adubado pelo racismo e a exploração econômica da África e da Ásia, os operários europeus iam se tornando sócios e partes do sistema, o mesmo ocorrendo nos Estados Unidos, cuja classe operária é notória pelo conservadorismo e as posições mais reacionárias em relação ao operariado da periferia subdesenvolvida. No Brasil, o fenômeno se repetiu. No fim do século passado, os imigrantes europeus chegaram ao país e imediatamente passaram a usufruir as *benesses* do racismo: tomaram os lugares de trabalho do negro recém-liberto da escravidão e rapidamente ascenderam na escala social, enquanto os descendentes africanos, que edificaram a estrutura econômica da nação, foram excluídos do mercado de trabalho e permanecem até hoje vegetando na zona rural ou marginalizados nos *ghettos* urbanos das grandes cidades brasileiras.

Os afro-brasileiros com toda a razão podem assumir a crítica do operário da indústria automobilística norte-americana James Boggs; este é um negro marxista que pergunta, em face do *slogan* «Trabalhadores do mundo, uni-vos»:

Quem vai unir-se? Com quem? A subclasse da África, Ásia e América Latina que edificaram as nações colonizadas, ex-colonizadas, semicolonizadas? Ou os trabalhadores da Europa e América [Estados Unidos] altamente desenvolvidas, cuja melhoria de condições e alto padrão de vida só foi possível pela exploração colonial da subclasse do mundo? Não é óbvio que as classes trabalhadoras da Europa e América são semelhantes à pequena burguesia do tempo de Marx que colaboram com a estrutura de poder e apóiam o sistema porque seu alto padrão de vida depende da continuação dessa estrutura de poder e desse sistema? (Boggs 1968:108)

Não só no século passado os trabalhadores negros foram preteridos em benefício dos trabalhadores de origem branco-européia. Isto está acontecendo neste instante em vários setores de trabalho, mas, especialmente, nas fábricas paulistas de automóveis, segundo pesquisa levada a efeito sob a direção do historiador e sociólogo Clóvis Moura. Também tive ocasião de fazer idêntica investigação no Rio de Janeiro, em companhia de Sebastião Rodrigues Alves e de Aguinaldo Camargo, na qualidade de membros da Comissão de Recenseamento Nacional, sob a direção de Rafael Xavier, na década compreendida entre 1940 e 1950. Nós constatamos que a indústria ou repelia a mão-de-obra negra, o que era a norma, ou quando admitia um trabalhador negro era porque tinha um nível mental e técnico superior; neste caso o negro desempenhava uma função classificada, mas recebia um ordenado de desclassificado. Que eu saiba, nunca houve qualquer solidariedade dos trabalhadores do Rio ou de São Paulo aos negros operários discriminados. O que se pode constatar é o silêncio conivente dos trabalhadores brancos, que desde o século passado se beneficiam com a permanência da

massa negra como trabalhadores desclassificados e até mesmo à margem da estrutura de mãos-de-obra.

Os líderes e os órgãos mais avançados e progressistas da classe operária sistematicamente silenciavam sobre tão grave questão. Boggs também aponta que «Os radicais dos Estados Unidos e da Europa aceitam o poder branco como tão natural que eles nem mesmo vêm sua cor. Eles acham perfeitamente natural exortar os negros a integrar na sociedade branca e na estrutura branca (. . .) e não podem conceber isto da outra forma»:

Integração é um guarda-chuva sob o qual os radicais americanos têm podido pregar a colaboração de classe sem dar na vista.

Sob o disfarce de combater o racismo dos brancos eles realmente estão tentando realizar a colaboração entre a raça oprimida e a raça opressora, assim sabotando a luta

revolucionária contra a opressão, que em face do desenvolvimento histórico dos Estados Unidos requer a mobilização dos negros oprimidos para lutar contra os brancos opressores.

(1968:109)

É impressionante a semelhança da situação descrita por Boggs com a registrada no Brasil: o supremacismo branco é o mesmo em qualquer país onde a «civilização» e o «humanismo» europeu estejam presentes. Porém, pelo menos duas décadas antes de conhecer o texto de Boggs, já denunciávamos idênticos fatos relacionados às lutas do negro brasileiro. Não precisamos retroceder aos tempos da Frente Negra Brasileira, que mesmo antes de fechada pelo Estado Novo se viu cediça por questões ideológicas estranhas aos seus objetivos e à sua luta específica. Quero focalizar fatos mais recentes, dos quais fui protagonista e agora o testemunho para a história política do negro brasileiro.

Em 1945, no Rio de Janeiro, com Aguinaldo de Oliveira Camargo e Sebastião Rodrigues Alves, além de outros militantes negros, fundamos uma espécie de braço político do Teatro Experimental do Negro: o Comitê Afro-Brasileiro, que funcio-

nava na mesma sede da UNE onde se localizava o TEN. O objetivo imediato do Comitê era a luta pela anistia geral dos presos políticos. O Comitê estava aberto a todos os que quisessem colaborar, não importando raça, cor, profissão, credo político. O Comitê desenvolveu uma atividade intensa até que veio a anistia e foram libertados os prisioneiros políticos, em sua maioria membros do partido comunista. A esta altura dos acontecimentos, os «radicais» brancos da UNE, somados a alguns «radicais» negros, se tornaram em maioria na direção do Comitê. Chegara o instante de o Comitê se engajar noutras batalhas políticas mais restritas aos interesses da comunidade afro-brasileira, verçada que estava a etapa da anistia. Foi então que os «radicais», negros e brancos, revelaram a verdadeira razão de sua presença no seio do Comitê: tratar de questão específica do negro era fascismo, que ia resultar na divisão das classes oprimidas. O grupo fundador do Comitê insistiu na necessidade de o Comitê cumprir seu objetivo fundamental: a defesa das massas afro-brasileiras em todos os aspectos da realidade do país. E aqui chegamos ao momento culminante: usando a máscara negra dos «radicais» negros, os «radicais» brancos, como maioria, expulsaram do Comitê os seus três fundadores: Abdias do Nascimento, Aguinaldo de Oliveira Camargo e Sebastião Rodrigues Alves. O motivo justificador da expulsão: éramos negros racistas! Com a nossa exclusão, os «amigos» brancos destruíram mais esse esforço no sentido de organizar uma força política independente da comunidade negra. Pois logo que saímos do Comitê, este morria de morte natural: para defender a classe operária e os oprimidos de qualquer origem já existia o Partido Comunista, ao qual os «radicais» pertenciam.

Aprendemos a lição e prosseguimos a luta, não importando que os «radicais» negros continuassem sempre e sempre em nossos calcanhares. Organizamos ainda naquele mesmo ano de 1945 a Convenção Nacional do Negro com, além de Aguinaldo Camargo e Rodrigues Alves, Isaltino Veiga dos Santos, José Pompílio da Hora e Ruth de Souza, a qual se reuniu em São Paulo. Os radicais da esquerda lá compareceram, tentaram, mas não conseguiram perturbar o ritmo dos trabalhos, e pudemos no fim dos trabalhos redigir um documento final, o qual se acha à p. 59 do meu livro *O Negro Revoltado*. O comportamento lesivo ao negro desses «amigos» brancos da esquerda teve seu ponto alto durante a sessão de encerramento do I Congresso do

Negro Brasileiro, promovido pelo Teatro Experimental do Negro, no Rio, em 1950. Este incidente está retratado em *O Negro Retornado*, p. 285-294, dispensando novos comentários.

Tal espécie de sabotagem, traição e supremacismo branco dos «aliados» das lutas negras tem ocorrido em todos os lugares e em todas as épocas onde tentam abrir o seu próprio caminho, ou manter a integridade de sua perspectiva de luta. Um incidente que se transformou em escândalo político internacional envolveu o militante negro de Trinidad, o escritor George Padmore. Comunista ativo, Padmore fez carreira no partido até acabar como o responsável por todo o setor da África e dos povos de descendência africana na Internacional Comunista, em Moscou. Ele acreditava que no Partido Comunista encontraria apoio e uma base para sustentar e desenvolver o esforço de emancipação revolucionária dos povos africanos. A desilusão de George Padmore veio em 1935. Transcreverei o relato daqueles acontecimentos na versão do seu amigo de infância C. R. L. James, também de Trinidad, marxista e destacada figura do movimento pan-africanista. Naquela época James vivia em Londres e Padmore em Moscou. Certo dia de 1935, Padmore surgiu à porta da residência de James com uma aparência descuidada, o que não era do seu hábito. C. R. L. James conta reproduzindo o diálogo de Padmore com os líderes do partido comunista:

Eles [os líderes comunistas] lhe disseram:

«Bem, George, a situação está mudando e queremos que você agora seja suave com os imperialistas democráticos: a Inglaterra, a França e os Estados Unidos, e dirija o ataque contra os imperialistas fascistas: a Alemanha, a Itália e o Japão».

Padmore disse a eles: «Mas como posso fazer isto? Alemanha e Japão não têm colônias na África, como vou atacá-los quando é a Inglaterra e a França que têm colônias na África, e os Estados Unidos é o país mais racista do mundo? Como vocês querem que eu diga a esse três na minha propaganda que eles são os imperialistas democráticos?» Então eles falaram a ele: «Bem, George, você sabe, esta é a linha».

(. . .) Eles não queriam conversa.

(. . .) Então George disse que falou a eles que não ia fazer aquilo e eles disseram: «Mas, George, você compreende, devemos ter disciplina». Ele disse: «Vocês podem ter disciplina mas não vão me disciplinar para dizer que a Inglaterra, a França e os Estados Unidos são «imperialistas democráticos» e são amigos do comunismo. Isto de nenhuma forma». E ele fez suas malas e veio para Londres. (James 1976:12)

Em seu livro *Pan-Africanismo ou Comunismo* (Pan-Africanism or Communism), George Padmore relata as manufações e a atuação oportunista tanto do comunismo como a da esquerda de modo geral junto aos movimentos de libertação da África, dos negros norte-americanos e dos povos colonizados nas décadas dos 30 e dos 40. Refere-se, para começar, ao governo soviético vendendo petróleo a Mussolini quando o ditador fascista estava planejando a invasão da Etiópia (Padmore 1972:286). Há vários depoimentos reiterando fatos dessa ordem, inclusive o livro de Wilson Record *O Negro e o Partido Comunista* (The Negro and the Communist Party) no qual relata a história do partido comunista em face do negro norte-americano. À época da guerra da Itália contra a Etiópia, uma típica invasão imperialista européia do solo africano, Record lembra:

Como a crítica à U. S. S. R. aumentava houve considerável tensão dentro dos quadros negros do próprio Partido, resultando em inúmeras defecções. O caso mais conspicuo foi o de Herman W. Mackwain, secretário-substituto da então em funcionamento Liga da Luta Pelos Direitos dos Negros. Em sua resignação, Mackwain acusou que a U.S.S.R. tinha sido instrumento em armar e equipar o exército de Mussolini, por isso perdia qualquer direito como uma campeã do direitos das minorias raciais. (Record 1971:138)

Importante é assinalar que vários críticos dessa manipulação comunista continuaram em sua posição marxista, embora enfatizando a afirmação de uma independente força revolucionária negra. É o caso de um C. R. L. James que em 1948, na 13ª Convenção do Partido dos Trabalhadores Socialistas dos Estados Unidos, falando sobre «A independência da luta negra», disse

... que a luta negra, a independente luta negra, tem uma vitalidade, uma vitalidade própria de profundas raízes históricas no passado da América e nas lutas do presente; ela tem uma orgânica perspectiva política. ... (..) este independente movimento negro está apto a intervir com uma força terrífica sobre a vida geral, social e política, da nação, a despeito do fato de ele estar lançado sob a bandeira dos direitos democráticos, e não necessariamente dirigido nem pelo movimento operário organizado nem pelo partido marxista: (..) ...ele é em si mesmo uma parte constituinte da luta pelo socialismo. (1975:2,3)

Mais adiante em seu trabalho, James acentua que precisa o quanto antes ser reconhecidos os aspectos particulares da luta negra, que difere do movimento proletário na direção do socialismo. Estão na história as características específicas dessa luta, e não nos manuais ideológicos.

A degradação econômica, política, social e cultural dos negros, abaixo dos níveis das camadas mais exploradas das classes trabalhadoras, localiza-os numa excepcional posição e os impela a exercer um papel excepcional dentro da estrutura social do capitalismo americano. (1975:22)

Por tudo o que já se conhece a respeito da situação do negro brasileiro, pela extensa documentação apresentada neste

livro e em muitos outros de autores brancos e negros, podemos facilmente chegar à conclusão da semelhança de condições do negro do Brasil e dos Estados Unidos. A única grande diferença é que nos Estados Unidos os africanos são minoria e no Brasil constituímos uma maioria de descendência africana. E também o papel histórico desempenhado pelo africano na edificação do Brasil foi muito mais extenso, tendo a escravidão aqui se iniciado quase um século antes e terminado mais de duas décadas depois. Assim como a opressão dos africanos é idêntica no norte e no sul, os métodos de luta também se assemelham e diferem só em aspectos secundários.

São raros os exemplos de marxistas não-dogmáticos, capazes de respeitar democraticamente a experiência histórica da qual derivam os meios revolucionários do combate negro. Via de regra o que se vê é a intolerância, como aquela que alijou as fileiras comunistas norte-americanas o escritor Richard Wright. Em seu livro póstumo, publicado recentemente, intitulado *American Hunger* (Fome americana), Wright relata aspectos dolorosos de sua experiência comunista e do seu rompimento com o partido operário. Ele desejava escrever um livro a respeito da vida dos trabalhadores e líderes negros, e o partido considerou este propósito como um divisionismo da classe oobreira. Wright afastou-se do partido, mas continuou militando no movimento dos trabalhadores. Seus antigos camaradas de partido o perseguiram, tentando criar dificuldades em sua vida, chegando a ponto de fazer com que fosse despedido de empregos em áreas de influência comunista. Certa vez Wright foi desrespeitado em plena rua, os antigos camaradas gritando e injuriando-o de «filho da puta», «bastardo», «traidor» (Wright 1977:128).

Um dia 1º de maio se aproximava e a união de trabalhadores à qual Wright pertencia decidiu aderir à parada organizada por toda a classe operária. Os membros da união receberam instruções escritas sobre hora e local do encontro. Ao chegar no suposto local, Wright não encontrou os companheiros de desfile. Procurou-os, estava ainda procurando, quando ouviu um chamado: era um antigo camarada do partido comunista. Ele convidou Wright, insistiu com ele para que desfilasse com aquele grupo. Wright relutou em aceitar o convite por causa dos recentes problemas com o partido; estava quase cedendo à insistência do amigo, quando uma voz ladrou em seus ouvidos:

«Cai fora daqui».

Eu me virei. Um comunista branco, um líder distrital do Partido Comunista, Cy Perry; um sujeito magro e de cabelo curto, me fitava com hostilidade.

— Eu... Este é o dia 1º de maio e eu quero marchar, disse eu.

— Cai fora, gritou ele.

— Eu fui convidado, disse.

Virei-me para o comunista negro que tinha me convidado para o grupo. Eu não queria violência pública. Olhei para o meu amigo. Ele virou seus olhos para longe. Ele estava com medo. Eu não sabia o que fazer.

— Você me pediu para marchar aqui, disse para ele. Ele não respondeu.

— Diga a ele que você me convidou, disse eu puxando sua manga.

— Peço a você pela última vez para cair fora daqui, gritou Cy Perry.

Eu não me mexi. Tencionava, mas estava perturbado por tantos impulsos que não podia atuar. Outro comunista branco veio para ajudar Perry. Perry me agarrou pelo colarinho da camisa e me puxou. Resisti. Eles me seguraram firme. Lutei para me livrar.

— Larguem-me, disse.

Mãos levantaram meu corpo. Senti-me que era atirado de ponta cabeça pelo ar. Escapei de aterrar de cabeça agarrando a beirada da calçada com as mãos. Vagarosamente me levantei e fiquei de pé. Perry e seu assistente me fitavam com agressiva hostilidade. As fileiras de comunistas brancos e negros me olhavam com olhares frios de não-conhecimento. Não podia acreditar no que tinha acontecido, apesar de minhas mãos estarem doendo e sangrando. Eu sofrera um assalto físico em público, por parte de dois comunistas brancos, enquanto os comunistas negros assistiam. Eu não podia me mover do lugar. Fiquei sem saber o que fazer. Não sabia quanto tempo ali permaneci, insen-

sível, atônito; mas, subitamente, as imensas filas do partido comunista começaram a se deslocar. Bandeiras vermelhas com o emblema da foice e do martelo da revolução mundial foram levantadas, e flutuaram à brisa de maio. Tambores soavam. Vozes cantavam. A batida de muitos pés sacudiu a terra (Wright 1977: 131-133).

Não resisti à tentação de transcrever tão extensamente por causa da iluminação que o trecho nos oferece sobre o comportamento sectário, dogmático e intolerante de certos segmentos comunistas, marxistas e esquerdistas, de um modo geral. Já contei páginas atrás a experiência do Comitê Democrático Afro-Brasileiro e a forma como foram expulsos dele os seus fundadores. Mas a coisa não parou aí. Ordenaram que também o Teatro Experimental do Negro deveria desocupar as dependências da União Nacional dos Estudantes que usava por empréstimo. O TEN passou uns tempos ensaiando na rua, entre as colunas do Palácio da Cultura, até que Bibi Ferreira cedeu aos negros o sótão do teatro Fênix do qual era ela concessionária. Muitos anos depois, num encontro casual com um antigo dirigente da UNE daquela época, o escritor e advogado Paulo Mercadante, fiquei sabendo que nossa expulsão do Comitê e despejo da UNE foram em obediência a ordens recebidas do exterior pelo partido comunista. A atitude de Mercadante revela uma coragem moral rara porque a regra é deixar que as ofensas e agressões ao negro e suas organizações passem despercebidas até caírem no esquecimento. A ironia contida nesses fatos da UNE é que as organizações negras e seus dirigentes são frequentemente acusados de racismo negro, fascismo e divisionismo, etc., no entanto não se registrou um único caso de brancos sendo vetados ou expulsos dos movimentos negros. Os negros sempre sustentaram o diálogo e o debate democrático, derrotando lealmente as posições racionárias dos «amigos» liberais, radicais, e dos «cientistas», conforme ocorreu no I Congresso do Negro Brasileiro (1950), ou na mesa-redonda que organizei por ocasião dos 80 Anos de Abolição, em 1968, sob os auspícios da revista *Cadernos Brasileiros*.

Já vimos que a diplomacia brasileira dependeu sistematicamente dos poderes coloniais, particularmente atrelada à cauda do colonialismo português. Flutuando sempre aos interesses das grandes potências do capitalismo industrial euro-norte-americano, a política externa do Brasil é o retrato da interna pretensionista e arianista da cúpula que tem governado o país na direção oposta aos interesses da maioria do povo brasileiro, que é de origem africana. Coletivamente, como um grupo nacional coeso, os negros jamais tiveram vez, voz ou voto nas instituições que tomam as decisões do país. Repito: o negro, como uma coletividade, jamais foi parte dos círculos onde se tomam decisões, mesmo quando o assunto tratado se referia específica e imediatamente ao negro. Por exemplo, nunca foi ouvido e nunca emitiu opinião quando nas Nações Unidas se discutiu e votou a descolonização do continente africano. Durante o inteiro processo da descolonização o Brasil votou sistematicamente com Portugal, ou seja, contra a independência das «colônias» de Guiné-Bissau, Moçambique e Angola. Quando o voto do Brasil não era dado diretamente a favor de Portugal, era dado na forma indireta da abstenção.

É bom recordar que Portugal inaugurou a etapa histórica das agressões coloniais na África quando em 1441 Antão Gonçalves levou a Portugal os primeiros cativos africanos (Goulart 1975:17). Dai até findar a 2ª guerra, 1945, os colonialistas europeus — países grandes ou pequenos, movidos por um «destino manifesto» — se avocaram o direito e a missão de civilizar partes do território africano, as quais saquearam, atorizaram e escravizaram seus habitantes, tudo em nome de Cristo e da Civilização.

A política exterior do Brasil não só apoiou como até se subordinou aos interesses colonialistas de qualquer índole ou espécie. Seguindo esse enfoque, o presidente Juscelino Kubitschek afirmava ser a política externa do Brasil a mesma de Portugal, chegando ao extremo de afirmar que nossa independência havia sido uma dádiva portuguesa (Rodrigues 1964:395). Com Portugal o Brasil firmou um chamado Tratado de Amizade e Consulta, a 16 de novembro de 1953, no governo de Getúlio Vargas, o qual servia unicamente às manipulações internacionais do colonialismo salazarista e em radical detrimento das aspirações

da África. Por essa época o escritor português Almerindo Lessa comentou que

O Brasil é e será cada vez mais uma pedra fundamental na nossa política atlântica, e nomeadamente, na nossa ação africana. (Rodrigues 1964:356)

Uma estranha afirmação predizendo um processo verdadeiro, como teremos ocasião de ver adiante.

Fiéis a essa pauta de atuação no seio das Nações Unidas e no âmbito mais geral da política internacional, está alinhada uma tendência do pensamento brasileiro que tem no historiador Gilberto Freyre um dos seus conspícuos representantes. Desempenhou brilhantemente o papel de ideólogo justificador do colonialismo português; principiou com o elogio e a valorização dos portugueses no Brasil em seu livro *Casa Grande e Senzala*, e prosseguiu a celebração da superioridade lusa na colonização do trópico noutra obra intitulada *O mundo que o português criou*. Em conformidade a essas diretrizes ideológicas, o Brasil votou na ONU a favor de Portugal quando se discutiu o eufemismo colonial português designando de províncias de ultramar as suas colônias na África (Rodrigues 1964:366). Os ministros de relações exteriores brasileiros, que pertencesse formalmente ao mais ilustre reacionarismo e se chamasse Raul Fernandes, quer militasse nas fileiras do socialismo-trabalhista e fosse um Hermes Lima; ou pertencesse à fina flor do liberal-reacionarismo na pele de um Negrão de Lima e de um Afonso Arinos de Melo Franco, todos eles facilitaram, com sua gestão, o expansionismo ou a permanência do colonialismo português na África. Um deles, o ministro João Neves da Fontoura, com enfático despudor declarava em 1957 que «A política com Portugal não chega a ser uma política. É um ato de família» (Rodrigues 1964:357).

Em 1969 foi criado um Comitê Especial das Nações Unidas para investigar a implementação da Declaração das Nações Unidas Concedendo a Independência dos Países e Povos Coloniais, de 14 de dezembro de 1960. Este Comitê documentou e relatou à Assembléia Geral os continuados horrores da situação colonial em todo o sul da África (Zimbábue, Namíbia e territórios sob a administração portuguesa. O Comitê expôs as atrocidades e o derramamento de sangue cometidos por Portugal na África, *condenando*

... a persistente recusa do governo de Portugal de implementar a resolução 1514 (XV) e todas as outras relevantes resoluções da Assembleia Geral, do Conselho de Segurança e do Comitê Especial, como também a guerra colonial que está sendo efetuada por aquele governo contra os povos dos Territórios sob seu domínio, a qual constitui um crime contra a humanidade e uma grave ameaça à paz e à segurança internacionais.
(Relatório 1974:115)

Ao mesmo tempo o Comitê Especial declarou-se

Profundamente perturbado pelas intensificadas atividades dos interesses estrangeiros, econômicos e financeiros e outros, os quais impedem a realização das legítimas aspirações dos povos africanos naqueles Territórios à autodeterminação e independência,

Notando ainda com profunda preocupação que Portugal continua recebendo ajuda em forma de treino militar, equipamento, armas e logística, além de outras assistências de certos Estados, e, em particular, dos seus aliados militares, ajuda que o habilita a prosseguir suas operações militares contra a população daqueles Territórios.
(114)

Na seção intitulada «Relações Internacionais de Portugal Afetando os Territórios sob sua Administração», o relatório de antemão dedicou uma subseção às «Relações Luso-Brasileiras», na qual se lê:

101. Conforme relatado anteriormente (A/6700/Rev. 1, Chap. V, parágr. 91-93), em setembro de 1966 Portugal e Brasil assinaram acordos sobre comércio, cooperação técnica e cultural, e uma declaração con-

junta sobre cooperação econômica. Foram trocados entre os dois governos instrumentos de ratificação só em março de 1968, embora ambos os países pareçam ter considerado que as provisões dos acordos tivessem efeito anterior e o Comitê Econômico estabelecido sob as provisões do novo acordo comercial tivesse já se reunido várias vezes antes daquela data.

102. Em julho de 1968, o sr. Franco Nogueira notou que, dentro das Nações Unidas, os governos de Portugal e Brasil tomaram as mesmas posições sobre o problema do controle internacional da energia atômica, e que como resultado Portugal forneceu ao Brasil urânio completamente livre de quaisquer condições. Mais tarde, em outubro, o ministro das relações exteriores do Brasil, sr. Magalhães Pinto, disse numa entrevista coletiva à imprensa de Nova York que os laços de sentimento e amizade entre Portugal e Brasil eram muito sinceros e que na Assembleia Geral o Brasil votaria contra qualquer medida hostil a Portugal; ele (Brasil) se absteria de votar sanções contra Portugal e votaria contra qualquer proposta de um boicote.

103. Pela primeira vez em sua história, em agosto de 1968, Portugal e Brasil realizaram manobras navais conjuntas em águas brasileiras. Participaram embarcações portuguesas que incluíam as fragatas recentemente entregues — a Almirante Pereira da Silva e a Almirante Gago Coutinho.

(Relatório 1974:149)

Estas atitudes e atos do Brasil estavam flagrantemente violando, com persistente não-cumprimento, as muitas resoluções da Assembleia Geral das Nações Unidas que condenavam as guerras coloniais de Portugal, e cujo preço, segundo o relatório, o Brasil recebeu em urânio «livre de quaisquer condições». Pela resolução 2395 (XXIII), de 29 de novembro de 1968, a Assembleia Geral

5. *Apela* para todos os Estados no sentido de cederem aos povos dos Territórios sob a dominação

portuguesa, a assistência moral e material necessárias à restauração dos seus inalienáveis direitos;

6. *Reitera* seu apelo a todos os Estados, em particular aos membros da Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN), para suspenderem qualquer assistência a Portugal que o habilite a prosseguir a guerra colonial nos Territórios sob seu domínio;

9. *Urgentemente apela* a todos os Estados no sentido de tomarem medidas que evitem o recrutamento ou treinamento em seus territórios de quaisquer pessoas como mercenários tanto para a guerra colonial existente nos Territórios sob domínio português, como para violação da integridade territorial e da soberania de Estados independentes africanos;

11. *Deplora também* as atividades dos interesses financeiros em operação nos Territórios sob domínio português os quais obstruem a luta dos povos por autodeterminação, liberdade e independência, e reforçam as ações militares de Portugal.

(Relatório 1974:122)

Como sempre, o Brasil ignorou esta e outras recomendações da ONU e continuou emprestando sua fiel colaboração ao salazarismo colonial. Como prêmio ou compensação, além do urânio referido, segundo denunciou o Sr. Dadet, da República do Congo (Brazzaville), à ONU, Portugal teria oferecido ao Brasil uma participação em seu império colonial em troca de ajuda à sua manutenção (Rodrigues 1964:4). O historiador José Honório Rodrigues desenhou o retrato perfeito daqueles sucessos:

Votamos sempre com as potências coloniais nas Nações Unidas, cedíamos a todas as pressões portuguesas, a do governo oligárquico de Salazar ou a da colônia, e vez por outra distarçávamos nosso alinhamento colonial

com as abstenções. Não tínhamos uma palavra de simpatia pela liberdade africana. (Rodrigues 1964:372)

Os votos do Brasil nas Nações Unidas

A fim de ilustrar a posição do Brasil em face da descolonização da África, vou relacionar algumas das inumeráveis resoluções discutidas e aprovadas pela Assembleia Geral, sublinhando o voto da delegação brasileira. De 11 resoluções apoiando a independência dos Territórios africanos sob domínio português, houve 3 votos *contrários* do Brasil, 6 *abstenções* (na prática a voto contra) e 2 *a favor*, sendo que um destes foi dado em 1974, às vésperas da independência conquistada por aqueles países africanos, e quando não havia mais possibilidades de tentar sabotar ou impedir um fato histórico consumado.

O único voto significativo que o Brasil deu a favor da descolonização foi quando se votou a resolução 2288 (XXII), adotada pela Assembleia Geral a 7 de dezembro de 1967 (Round-up, Sessão XXII, Parte VI:13-16). Esta resolução aprova o relatório do Comitê Especial sobre a Situação Com Respeito à Implementação da Declaração Concedendo a Independência aos Países e Povos Coloniais na Rodésia do Sul (Zimbabwe), África Sul-Oeste (Namíbia) e Territórios sob o Domínio português e reitera seu apelo a todos os Estados-membros no sentido de apoiarem a resolução 1514 (XV) e outras relevantes resoluções pedindo por descolonização.

Um ano mais tarde, entretanto, quando se votou a resolução 2425 (XXIII) a 18 de dezembro de 1968, a qual essencialmente repetia os mesmos princípios da resolução 2288, o Brasil absteve-se de votar: Portugal e África do Sul foram os únicos votos contrários. Os Estados Unidos e a Inglaterra também adotaram o recurso da abstenção. Dessa maneira sinuosa, o mínimo que se pode dizer é que o Brasil reverteu seu único ato positivo rumo à independência africana. Esta resolução contém a seguinte cláusula em que a Assembleia Geral

Solicita a todos os Estados tomarem medidas práticas a fim de assegurar que as atividades dos seus nacionais envolvidos em interesses econômicos, financeiros e ou-

tros, em Territórios dependentes, não se desenvolvam contra os direitos e interesses dos povos coloniais, de conformidade com os objetivos da resolução 1514 (XV) e outras relevantes resoluções.

(Round-up, Sessão XXIII, Parte VI:18-20)

Esta cláusula constituiu a principal diferença da resolução de 1967.

Em 21 de novembro de 1969, a Assembleia Geral adotou a resolução 2507 (XXIV), a primeira delas tratando especificamente das «colônias» portuguesas e o próprio governo de Portugal. Algumas de suas cláusulas são esclarecedoras e merecem transcrição aqui:

Condena a persistente recusa do governo de Portugal em implementar a resolução 1514 (XV) e todas outras relevantes resoluções da Assembleia Geral e do Conselho de Segurança; (. .)

Deplora a ajuda que o governo de Portugal continua a receber (. .)

Exorta a todos os Estados e particularmente os Estados-membros da Organização do Tratado do Atlântico Norte a suspenderem ou desistirem de conceder mais assistência militar e outras que habilitem Portugal a prosseguir a guerra colonial nos Territórios sob seu domínio.

(Resoluções, Sessão XXIV, VI:3-5)

Esta resolução também

Reafirma o inalienável direito dos povos de Angola, Moçambique e Guiné (Bissau) e de outros territórios sob domínio português à autodeterminação e independência, de acordo com a resolução 1514 (XV) da Assembleia Geral;

Reafirma a legitimidade da luta dos povos daqueles Territórios por sua independência e liberdade; (. .)

Condena a colaboração entre Portugal, África do Sul e o ilegal regime racista minoritário da Rodésia do Sul, concebida para perpetuar o colonialismo e a opressão no sul da África.

(Resoluções, Sessão XXIV, VI:4)

De antemão, o Brasil absteve-se de votar esta resolução. A resolução 2795 (XXVI), adotada a 10 de dezembro de 1971, eloqüentemente evoca a deterioração da situação das «colônias» portuguesas e a progressiva intensificação da violência e horror dos ataques portugueses e inocentes africanos; nesta, a Assembleia Geral

Condena o bombardeio indiscriminado de civis e a impiedosa e completa destruição de povoados e propriedades que estão sendo efetuados pelas forças militares portuguesas em Angola, Moçambique e Guiné (Bissau); (. .)

Exorta o governo de Portugal a suspender o uso de substâncias químicas em suas guerras coloniais contra os povos de Angola, Moçambique e Guiné (Bissau), pois tais práticas são contrárias às geralmente reconhecidas regras da lei internacional incorporadas ao Protocolo sobre a Proibição do Uso na Guerra de Gases Asfixiantes, Venenosos ou outros Gases e de Métodos Bacteriológicos de Guerra, assinado em Genebra a 17 de junho de 1925, e resolução 2707 (XXV) da Assembleia Geral de 14 de dezembro de 1970;

Exorta o governo de Portugal a tratar os lutadores da liberdade de Angola, Moçambique e Guiné (Bissau) capturados durante a luta por liberdade como prisioneiros de guerra de acordo com os princípios da Convenção de Genebra relativa ao Tratamento de Prisioneiros de Guerra de 12 de agosto de 1949, e para cumprir com a Convenção de Genebra relativa à Proteção dos Civis em Tempo de Guerra, de 12 de agosto de 1949.

(Resoluções, Parte VI:7:12)

E como os atos de Portugal tornavam-se mais graves e mais horríveis, o apoio fornecido pelo Brasil àqueles atos conseqüentemente assumiam caráter mais enfático: desta vez o Brasil votou contra.

Em 20 de dezembro do mesmo ano, a Assembleia Geral aprovou a resolução 2878 (XXVI), na qual mais uma vez

Deplora veementemente a política daqueles Estados que, em desafio às relevantes resoluções do Conselho de Segurança, da Assembleia Geral e do Comitê Especial (...) continuam a cooperar com o governo de Portugal e da África do Sul e com o ilegal regime racista minoritário da Rodésia do Sul; (...)

Requer ao Comitê Especial um estudo especial sobre o cumprimento pelos Estados-membros da Declaração e outras relevantes resoluções sobre a questão da descolonização, particularmente daquela relacionada aos Territórios sob o domínio português, Namíbia e Rodésia do Sul, e relatar a respeito para a Assembleia Geral em sua vigésima sétima sessão.

(Resoluções, Sessão XXVI, Parte I:63-68)

Novamente o Brasil usou seu costumeiro recurso da abstenção (68). Esta resolução ainda

Solicita a todos os Estados, às agências especializadas e outras organizações dentro do sistema das Nações Unidas a fornecerem (...) assistência moral e material a todos os povos que lutam por sua liberdade e independência nos Territórios coloniais (65).

Em 1972 a Assembleia Geral das Nações Unidas ouviu o histórico e tragicamente emocionante depoimento de Amílcar Cabral e Marcelino dos Santos, líderes dos movimentos de libertação de Guiné-Bissau e Moçambique, respectivamente. Sob o impacto desses depoimentos e muitas outras considerações, a Assembleia Geral deu o passo decisivo de reconhecer esses movimentos de libertação de Angola, Moçambique e Guiné-Bissau

como os «autênticos representantes das verdadeiras aspirações dos povos daqueles Territórios» (Resoluções, Sessão XXVII, Parte VI:2), e recomendando que eles fossem incluídos em todos os assuntos pertinentes àqueles Territórios, «... num papel adequado e em consulta com a Organização da Unidade Africana» (2), até a ascensão dos Territórios à independência. Quase todos os outros conceitos incorporados nas resoluções anteriormente mencionadas foram integrados, junto com a mais específica expressão condenatória da

... continuação dos bombardeios indiscriminados de civis pelas forças militares portuguesas, assim como a completa destruição de vidas e propriedades e do im-piedoso uso do *napalm* e substâncias químicas, em Angola, Guiné (Bissau) e Cabo Verde, e Moçambique, como também as violações contínuas da integridade territorial e da soberania de Estados africanos independentes vizinhos de Angola, Guiné (Bissau) e Cabo Verde e Moçambique, o que perturba seriamente a paz e a segurança internacionais (2).

O Brasil, a despeito de suas alegações anticolonialistas, votou contra esta resolução, aprovada a 14 de novembro de 1972.

Cerca de um mês mais tarde, a Assembleia Geral adotou uma resolução tratando com as «Atividades da economia estrangeira e outros interesses que estão impedindo a implementação da Declaração sobre a Concessão da Independência aos Países Coloniais, etc.». Esta resolução, de nº 2979 (XXVII), expressa que a Assembleia Geral

Profundamente perturbada pela crescente intensificação das atividades daqueles interesses econômicos financeiros e outros, nos Territórios, as quais, contrariando os relevantes resoluções da Assembleia Geral, ajudam os governos da África do Sul e Portugal (...) e impedem a realização das legítimas aspirações de autodeterminação e independência dos povos daqueles Territórios (...)

Condena a política dos Poderes coloniais e outros Estados que continuam dando apoio àqueles interesses

econômicos estrangeiros e outros, engajados na exploração dos recursos naturais e humanos dos Territórios sem considerar o bem-estar dos povos indígenas, assim violando os direitos sociais, políticos e econômicos, bem como os interesses dos povos indígenas, e obstruindo a completa e veloz implementação da Declaração relativa àqueles Territórios; (...)

Requer de todos os Estados medidas efetivas para acabar o suprimento de fundos e outras formas de assistência, inclusive suprimentos militares e equipamentos, àqueles regimes que usam tais assistências para reprimir os povos dos Territórios coloniais e seus movimentos de libertação nacional.

(Resoluções, Sessão XXVII, Parte VI:18-19)

A respeito desse ponto tão essencial à descolonização das nações africanas, o Brasil reiterou sua lamentável posição abstencionista (20).

A 12 de dezembro de 1973, a resolução 3113 (XXVIII) sobre a «Questão dos Territórios sob Administração Portuguesa», condenou

... o massacre brutal dos habitantes de aldeias, a maciça destruição de povoados e propriedades, e o impiedoso uso do *napalm* e substâncias químicas, no propósito de asfixiar as legítimas aspirações de liberdade e independência desses povos,

exigindo que o governo de Portugal cessasse sua repressão cruel aos direitos inalienáveis daqueles povos

... inclusive a evicção de suas casas, o reagrupamento das populações africanas em aldeamentos e a instalação de colônias de imigrantes estrangeiros nos Territórios;

e reiterou a exigência da adesão de Portugal à Convenção de Genebra relativa ao tratamento de Prisioneiros de Guerra; a Assembleia Geral convidou

... o Comitê Internacional da Cruz Vermelha a continuar mantendo contato íntimo com os movimentos de libertação (...), fornecer relatórios sobre as condições nos campos de prisioneiros de guerra e sobre o tratamento dos prisioneiros de guerra custodiados por Portugal.

(Resoluções adotadas sob o Relatório do Quarto Comitê, Sessão XXVIII:212)

Esta resolução contém ainda temas referidos em sessões prévias referentes ao mesmo assunto (210-214). Lamentável e vergonhoso, o voto do Brasil à resolução 3113 foi *não!* Nesse mesmo dia a resolução 3117 (XXVIII) sobre atividades econômicas estrangeiras e outros interesses repetiu os conceitos das resoluções anteriores sobre o mesmo assunto, as quais já referimos, alguns agora expressos em linguagem mais forte; o Brasil absteve-se.

Um ano mais tarde, em 1974, quando se tornou patente aos olhos do mundo que a vitória dos movimentos de libertação estava às portas, o Brasil se dispôs, finalmente, a conceder seu voto favorável à resolução 3299 (XXIX) a respeito das atividades da economia estrangeira e outros interesses, expressando na substância o mesmo propósito da resolução 3117.

O quadro triste e revoltante da política externa brasileira que acabamos de rascunhar proclama algo mais que simples falta de simpatia e total carência de amizade aos povos africanos. Trata-se de algo mais, muito mais: desprezo racista, supremacismo branco, elitismo oficial, plasmando uma irredutível posição de antagonismo do Brasil-dirigente com as aspirações de liberdade e independência dos nossos irmãos do continente. José Honório Rodrigues caracterizou o comportamento do Brasil com estas palavras:

Nada mais, nenhuma mensagem de simpatia, nenhuma solidariedade, nenhum gesto, para não falar em cooperação, como se nos envergonhasse a primavera do Poder africano, como se nos humilhasse a outra alma que possuímos, como se tivéssemos acanhamento da nossa identidade comum, como se fosse possível

mação de imigrantes branco-europeus, em grande parte assistidos financeiramente pelo Estado, com o objetivo explícito de embranquecer a população brasileira; estes são os que Prado Jr. manifestamente considera «sensivelmente superiores» em *stock* e cultura à «preexistente massa da população trabalhadora», isto é, os africanos escravizados e seus descendentes. O despurado fundamento «científico» de cunho branco-supremacista contido nessa definição é uma amostra representativa da mentalidade «progressista» da esquerda brasileira, em sua adesão à utópica «democracia racial» e unidade mundial dos trabalhadores. . .

Com efeito, a visão perseguida pelos intelectuais dessa tendência é complementar das aspirações consignadas no decreto-lei nº 7969, assinado pelo ditador Getúlio Vargas em 1945, regulando a entrada de imigrantes no país, a qual devia obedecer à

. . . necessidade de preservar e desenvolver na composição étnica da população as características mais convenientes da sua ascendência européia.
(Skidmore 1976:219)

Dessa forma temos ambos, o marxista e o ditador, convergindo e completando-se em suas assunções em face do conteúdo africano existente na composição do povo e na formação da cultura do Brasil. E o resumo conceitual do racista mulato Nina Rodrigues exprime o dogma oculto no recesso da alma das classes dominantes:

A raça negra no Brasil permanecerá para sempre como a base de nossa inferioridade como povo
(1945:28)

Eis uma constatação fácil e imediata: o estado ou situação do africano é algo irredutível, tanto como escravo ou cidadão «livre» — ele foi, e será o eterno ser inferior, segundo tal concepção ideológica. A supressão do tráfico, em 1850, e a abolição legal da escravatura, em 1888, eventos que teoricamente deveriam ensejar oportunidades de integração social através do trabalho assalariado, mostraram-se na prática efetivos

aliados das forças repressoras: os afro-brasileiros, que as classes dirigentes criminosamente negaram acesso ao regime de trabalho livre, foram *rechaçados* no mercado de trabalho, e Caio Prado Jr. assinala

. . . o estímulo à imigração européia de trabalhadores destinados a suprir a falta de mão-de-obra
(1966:128)

sem, entretanto, explicar como, havendo carência de mão-de-obra, aqueles milhões de negros recém-libertos não obtinham trabalho, nem meios de vida ou de sobrevivência.

Seja dito que mesmo antes de abolida a escravidão, por volta de 1882, a força de trabalho do negro «livre» significava uma sobra refugada pelo sistema, cujo objetivo declarado era a liquidação dos africanos e seus descendentes no Brasil. Um levantamento estatístico naquele ano, efetuado nas importantes províncias de São Paulo, Minas Gerais, Bahia, Pernambuco, Ceará e Rio de Janeiro, revelou a seguinte decomposição da vida negra:

Trabalhadores livres	1.433.170
Trabalhadores escravos	656.540
Desocupados (desempregados)	2.822.583
(Moura 1972:54)	

Estes algarismos revelam que a categoria dos *desempregados* superava a soma de ambos: trabalhadores livres e escravos. O termo *desocupado*, equivalente ao *vadio* da gíria policial, era o eufemismo pejorativo carimbado à identidade dos «africanos livres», ou seja, os ex-escravos aos quais se negava as possibilidades materiais de existência. Foram expelidos por aquela mesma camada social usufruária das riquezas criadas por negro-escravos que agora «livres» deveriam desaparecer, extinguindo-se na inanição; decretaram-lhes uma espécie de morte lenta pela fome e toda sorte de destituições. Um inexorável extermínio coletivo sem derramamento ostensivo de sangue, muito conveniente ao sistema dirigente e às classes dominantes. É fácil seguir o ritmo desse processo genocida observando-se a diminuição do número de escravos à medida que se aproxima o 13 de maio de 1888, data da abolição:

Ano	Popul. do país	Popul. escrava	Porc. de escravos
1850	5.520.000	2.500.000	31
1852	8.429.672	1.500.000	15
1887	13.278.616	723.419	5

(Moura: 1972:52)

Na lógica desse processo o número de escravos diminuiu na proporção do aumento dos *desocupados*, ou seja, daqueles que devem morrer à mingua de qualquer recurso. Realmente não havia escapatória para o africano: da escravidão legal atraíram-no à escravidão de fato. Os imigrantes branco-europeus preencheram o que Prado Jr. chamou de «falta de mão-de-obra», e aqui o círculo se fecha: os recém-chegados imigrantes brancos se juntaram ao antigo *stock* branco-brancóide colonial de origem lusa, e a muralha contra a população negra reforçou seu poderio e seu exclusivismo no monopólio da riqueza e do poder.

Mencionamos anteriormente o desprezo das classes dominantes brasileiras pela África e os africanos como uma ocorrência que vem dos tempos coloniais até a época presente. A perspectiva desse Brasil arrogantemente arianista dirige-se rumo aos interesses das potências colonizadoras, e se ontem a metrópole chamava-se Europa, hoje indiscutivelmente denomina-se Estados Unidos. Sua política exterior, portanto, só poderia refletir os compromissos dessa realidade, tanto a concreta como a outra subjetiva; de ambas o negro está ausente, como ausente sempre esteve dos negócios exteriores do país, até mesmo porque o ministério respectivo, significativamente mantendo o Instituto Rio Branco para formar diplomatas, se erigiu na tradição e na prática, ao lado da marinha de guerra, no mais forte e militante baluarte de discriminação racial: não existe um único diplomata negro em seus quadros de alvura imaculada. Desde 1850, com a supressão do tráfico negroiro, o Brasil virou as costas à África, de onde procederam aqueles que plantaram, colheram, mineraram, aboieram e aleitaram a economia, assim como povoaram o território em parte esvaziado pelo implacável massacre da população indígena ainda agora em plena execução.

Já vimos como durante todo o processo de descolonização dos Territórios sob domínio português o Brasil se comportou. Particularmente em relação a Angola, a qual nossa formação histórica tem uma dívida de sangue, de trabalho, de

produção impossível de ser avaliada devidamente, o Brasil, além de votar contra ou de abster-se, conforme já vimos, às vezes distribuía uma *nota oficial* como exemplifica esta, de 1961, na qual o Itamarati ou Palácio Rio Branco (Ministério das Relações Exteriores) diz sobre Angola:

... a orientação do nosso País decorre, de um lado, da firme posição anticolonialista do governo, e de outro, dos compromissos internacionais e dos vínculos de natureza especialíssima que unem o Brasil e Portugal. (Rodrigues 1964:380)

E tais vínculos, obviamente, tanto poderiam ser aqueles inscritos no citado Tratado de Amizade e Consulta, entre o Brasil e Portugal, de 16 de novembro de 1953, disfarçados na «especialíssima» combinação denunciada nas Nações Unidas pelo delegado do Congo àquele organismo internacional. Nada se pode afirmar com segurança dado o sigilo, o segredo, a confidência que presidem e encobrem os gestos e as gestões dos diplomatas brasileiros, como se o ministério do exterior funcionasse como um verdadeiro laboratório de atos e ciências ocultas.

A respeito da herança colonial do secretismo vigente no Itamarati, quero registrar um fato recente: fui à sede das Nações Unidas, em Nova York, à procura de informação sobre a Convenção Internacional Contra a Discriminação Racial; no Comitê respectivo da ONU, quis conhecer a justificação que o Brasil apresentou (uma exigência burocrática) no ato de aderir à dita Convenção. O funcionário encarregado me informou que nosso país usou o direito de *proibir* que alguém, a não ser os delegados dos países representados na ONU, tomassem conhecimento dos termos da justificação do Brasil. Tratando-se de assunto do interesse universal de todos os povos, é estranha a proibição brasileira, a qual provoca legítimas suspeitas de que o Brasil aderiu à Convenção com restrições das quais se envergonha publicamente. O que sucede, em verdade, é que o Itamarati abusa da impunidade de que tem desfrutado, e na frase acertada de Clóvis Brigagão ele «opera num caminho muito secreto e autoritário» (1978:2).

No amplo contexto que engloba esses fatos, sucessos e acontecimentos da política externa, no registro de nossas relações raciais dentro do país, certas declarações do governo do Brasil ecoam como se tivessem sido enunciadas com o fito único de fazer «humor branco». Pois não é outra coisa que resulta da carta enviada pelo Presidente General Ernesto Geisel ao Secretário-Geral das Nações Unidas por ocasião do Dia Internacional para a Eliminação da Discriminação Racial. O Presidente Geisel, originário de bom *stock* ário-germânico, como de praxe reiterou o estilo tradicional do racismo à moda brasileira:

... desejo associar-me, em nome do governo e do povo brasileiro, às manifestações universais de repúdio às práticas do apartheid e da discriminação racial (...)

Compartilham os brasileiros da convicção de que os direitos da pessoa humana são desrespeitados nas sociedades onde conotações de ordem racial determinam o grau de respeito com que devem ser observadas as liberdades e garantias individuais.

Oferecemos contra esse quadro, que infelizmente perdura, o exemplo de uma sociedade formada pela espontânea e harmoniosa integração que é a própria essência da nacionalidade brasileira.

(*O Estado de S. Paulo*, 22 de março de 1977:25)

Neste documento o Presidente unicamente reforça e expande a insensibilidade e o cinismo das classes dominantes do país, em face de uma maioria de origem negro-africana que está sendo inexoravelmente exterminada, da mesma forma e modo como aconteceu com os índios. Insisto no trecho da carta presidencial sobre a «essência da nacionalidade brasileira». Onde está, em que consiste esta «essência»? Para nós, os milhões de afro-brasileiros, a «essência da nacionalidade brasileira» consiste precisamente na sua inalterável ideologia e prática do genocídio. E expressando esses milhões de brasileiros de origem africana, compulsoriamente incluídos na carta do Presidente

Geisel, tive ocasião de também enviar ao Secretário-Geral da ONU, via Western, o seguinte telegrama:

Rio de Janeiro, 15 de agosto de 1978
Sr. Kurt Waldheim
Secretário-Geral das Nações Unidas
Genebra-Suíça.

No instante em que a ONU realiza a Primeira Conferência Mundial de Combate ao Racismo e à Discriminação Racial, desejo informar a Vossência que nesta data estou lançando meu livro *O Genocídio do Negro Brasileiro*. Em meu nome e de milhões de afro-brasileiros quero expressar nossa esperança de que medidas efetivas sejam tomadas contra o crime do racismo e da discriminação racial que infelicitava também a maioria do povo brasileiro constituída de negros descendentes de africanos.

a) Professor Abdias do Nascimento, Diretor do Centro de Pesquisas e Estudos Porto-riquenhos da Universidade do Estado de Nova York em Buffalo, N. Y.

O Brasil atrelou-se à política imperialista de Portugal na África em parte talvez fiando-se naquela «eternidade» do colonialismo pregada pelo embaixador português em Washington, Pedro Teotônio Pereira, ao declarar enfatuado em 1961:

Prosseguiremos na nossa missão em África, criando firmemente que ali ainda nos encontraremos quando toda esta poeira levantada pelo anticolonialismo tiver caído por terra.
(Rodrigues 1964:348)

Todavia, esta associação Brasil-Portugal contra a África é antiga. Basta por exemplo evocar um capítulo da história: Angola e Brasil lutavam por sua independência do domínio português, e os movimentos emancipacionistas de ambos os países mantinham uma tácita e recíproca relação de apoio. É quando

tem lugar o «Grito do Ipiranga» e a independência do Brasil em 7 de setembro de 1822. Logo depois o Brasil assinou o primeiro tratado com Portugal onde

... afirma renunciar a toda política de aliança com as forças separatistas «angolosas».
(Clington 1975:83)

Foi sem dúvida uma traição dos dirigentes brasileiros ao povo angolano. E desde aquele tratado, o Brasil, até a recente independência que Moçambique, Guiné-Bissau e Angola conquistaram pelas armas, se manteve desempenhando o papel de serviçal do mais retrógrado colonialismo europeu, a ponto de prender e torturar em suas famosas prisões militares meu companheiro de representação do MPLA no Brasil, Lima Azevedo. Esta façanha, junto à outra de prender os representantes da China em nosso país, foram provas públicas da disposição com que os «revolucionários» de 64 se atiravam ao desempenho das tarefas «especiais» em defesa da civilização ocidental-cristã e de suas potências.

Com tais antecedentes, não surpreende que a política imigratória do Brasil tivesse conservado sempre a preocupação de vetar a entrada de africanos e estimular a vinda de imigrantes europeus, aos quais oferecia todas as facilidades, inclusive financiamento. Mais recentemente abriu os braços para os brancos racistas escorraçados do Quênia, do ex-Congo belga (Rodrigues 1964:285), de Moçambique e Angola. Além do mais, o Brasil converteu-se num verdadeiro ninho de criminosos racistas e genocidas, acoitando, entre outras sinistras figuras, os últimos dirigentes salazaristas a infelicitar os povos de Portugal e desgraçar os povos da África: Marcelo Caetano e António Tomaz.

Possuía bem fundadas razões um representante belga na Comissão de Informações dos Territórios não-Autônomos das Nações Unidas (Rodrigues 1964:417) que sustentou a tese do «colonialismo interno» com vistas à proteção dos índios brasileiros; só que a estes devemos, por uma questão de justiça, acrescentar os milhões de afro-brasileiros submetidos a toda sorte de indignas agressões, humilhantes proscricções e clamorosa ameaça de extermínio, tudo por causa de sua cor, etnia e origem racial.

Tratado do Atlântico Sul: urânio, supremacia branca, anticomunismo...

O problema do Atlântico Sul está hoje na ordem do dia internacional devido à sua importância estratégica e comercial; tem sido uma preocupação crescente de políticos e militares brasileiros, e logo depois da Segunda Guerra Mundial, o então coronel Golbery do Couto e Silva, atual Chefe da Casa Civil da Presidência e ex-chefe dos serviços de inteligência, advogou o Atlântico como uma suposta «rota de paz», na busca de cooperação e amizade (Rodrigues 1964:371). Entretanto, parece que o antigo sonho de um Tratado do Atlântico Sul que englobaria Portugal, África do Sul, Brasil e Argentina está em vias de se tornar realidade, com a exclusão de Portugal por óbvias razões. No passado, para certos portugueses, o «Atlântico Sul (África e Brasil) era um mar lusitano» que poderá em breve se tornar em «mar norte-americano».

Farei um breve retrospecto no sentido de alinhar certos fatos: no dia 13 de junho de 1973, falando perante a Comissão Especial de Descolonização da ONU, o representante do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), Manuel Jorge, denunciou que

Os aliados de Portugal já não escondem a intenção de estender a responsabilidade da OTAN ao Atlântico Sul e ao Oceano Índico, buscando utilizar os portos de Angola e Moçambique para defender as rotas marítimas do petróleo. Com o mesmo pretexto a *África do Sul e o Brasil intensificam sua colaboração com Portugal em todos os planos — político, militar, diplomático e econômico.*
(Grifo meu; Nações Unidas 1974:31)

Segundo divulgou a revista *África*, nº 71, de julho de 1977, em reportagem intitulada «Pretória volta-se para os Latinos», passos estão sendo dados pelos Estados Unidos tendo em vista resolver problemas estratégicos e econômicos resultantes da «agonia histórica» do regime da África do Sul, bem como as guerras de libertação nacional dos povos de Zimbábwe e

Namíbia, tudo, naturalmente, no complexo total da estabilização dos governos de Moçambique e Angola. *Africa* continua, dizendo que os Estados Unidos, na qualidade de líder do chamado «mundo livre», e constrangidos em suas relações com o governo de Pretória, internacionalmente execrado, buscam outras saídas ou alternativas. Estas consistiriam na opção de caminhos indiretos, como um Tratado do Atlântico Sul, inspirado e modelado pelo Tratado do Atlântico Norte; nas palavras de Zbigniew Brzezinski, substituto de Kissinger no governo Jimmy Carter,

A Aliança do Atlântico Sul oferece a Washington a ferramenta que ela necessita para proteger os seus interesses dentro de um mundo pós-Vietnã. Utilizar aliados locais para servir como testas de ferro (proxies) está na linha da «Doutrina Nixon». (*Africa*, julho de 1977:71, citando artigo de Brzezinski publicado em *Foreign Affairs*)

Objetivo básico na projetada Aliança ou Tratado seria integrar a África do Sul ao perímetro de defesa ocidental, e os «aliados locais», neste caso, seriam o Brasil, a Argentina e o Chile. A revista *Africa* menciona ainda «conversações secretas» em curso desde 1969 entre os governos desses países (71), citando *meetings* na base naval Argentina de Porto-Bergano, logo após o golpe militar que derrubou a Sra. Perón da presidência da república no ano anterior entre os Estados Unidos, Argentina e Brasil; o motivo do encontro teria sido, oficialmente, para discutir, entre outras questões de manobras navais e coordenação de política naval, a questão mais ampla e urgente da segurança do Atlântico Sul, já que a União Soviética tem seus aliados nos governos de Angola e Moçambique. O jornal *La Nación*, porta-voz do regime de Buenos Aires, divulgou o seguinte comentário:

Somente três países, que pelas suas culturas e suas tradições são parte do mundo Ocidental, têm uma situação geográfica que lhes credencia exercer um papel importante no controle e proteção do Atlântico Sul: Argentina, Brasil e África do Sul. (*Africa*, julho 1977:71)

Pouco depois uma missão militar Argentino-Brasileira chegou à base naval de Simonstown, na África do Sul, a fim de planejar as logísticas da futura cooperação naval. *Africa* acentua a recente inauguração da linha aérea Buenos Aires-Pretória como parte do esforço recíproco em aumentar o volume do fluxo comercial entre a semi-isolada África do Sul e os lucrativos mercados sul-americanos, sem prejuízo de outras implicações de caráter demográfico, conforme veremos adiante. *Africa* observa que

... o Brasil e Argentina estão lutando para reduzir sua marcada dependência dos fornecedores americanos, diversificando suas fontes de urânio. Como é bem conhecido, Pretória possui uma das maiores reservas de urânio do mundo. Usando esta importante carta de troca, ela (Pretória-África do Sul) pode negociar seu caminho para dentro do mercado latino-americano sob condições favoráveis. (1977:71)

E repetindo uma vez mais o conhecido jargão reacionário imperialista, uma 8ª Conferência Naval Inter-Americana, realizada no Rio de Janeiro no verão de 1976, sublinhou o tema da «cabeça de ponte adquirida pelos países pró-comunistas por causa do governo amigo de Angola». O comandante naval sul-africano, James Johnson, participou dos Exercícios Navais Inter-Americanos, UNITA XVII (1976).

Os perigos de uma Aliança ou Tratado dessa natureza foram denunciados mais uma vez no seio da ONU pelo ex-ministro do exterior de Angola, José Eduardo dos Santos, quando teve oportunidade de advertir que o Tratado do Atlântico Sul «... é com efeito um pacto militar ofensivo contra o sul da África e constitui uma ameaça à paz mundial» (*Africa* 1977:71). E corroborando o que afirmou o ministro angolano, aí está no registro da história recente a eficácia com que as armas da OTAN assistiram as tropas salazaristas em sua impiedosa guerra colonial contra os africanos, e na qual fizeram o uso de elementos desumanos de extermínio como o *napalm* e vários gases venenosos, conforme ficou registrado em resoluções diversas das Nações Unidas.

Em que pese toda essa movimentação dos poderosos, os ventos da história estão soprando a favor dos oprimidos e espoliados. Vietnã testemunha isso; e com certeza se evidenciará a futilidade desses últimos esforços das forças repressivas do Ocidente contra os povos da África. Samora Machel, o extraordinário condutor do povo moçambicano no combate à sofisticada tecnologia da OTAN e Portugal, pôs em relevo, no discurso que pronunciou no Simpósio em Homenagem a Amílcar Cabral, realizado em Conakri (Guiné), a 31 de janeiro de 1973:

Foi a luta, a unidade do povo em seu combate, que desferindo golpes poderosos ao inimigo, não só permitiu que o povo forjasse a sua personalidade, como também se afirmasse no plano internacional. É isto que as balas disparadas pelos agentes da PIDE (polícia portuguesa) contra Amílcar Cabral ou as bombas assassinas pelos aviões da OTAN contra o povo nunca puderam atingir. (1-2)

Estão cada dia mais evidentes os objetivos e a estratégia do regime da África do Sul reforçando seus antigos laços e cooperação econômica, política e militar com Israel, de um lado, e com a América do Sul, do outro. É notório o papel que o urânio desempenha nesse jogo, como moeda forte de Pretória em suas tramas internacionais. As possibilidades de armas nucleares em Israel são tidas por algumas pessoas responsáveis como um fato consumado; o mesmo teme-se que ocorra brevemente na África do Sul. Se juntamos a estes países as perspectivas do próximo desenvolvimento nuclear da Argentina e do Brasil, teremos o mapa completo do cinturão bélico do imperialismo em torno dos árabes e africanos.

As articulações diplomáticas da África do Sul na América do Sul expandem-se sem cessar: em 1965 mantinha relações diplomáticas apenas com o Brasil e Argentina; no prazo de 10 anos, abriu mais de sete embaixadas em países sul-americanos, à medida que seu prestígio internacional decaía, principalmente junto aos países que ultimamente vêm adotando uma posição *anti-apartheid*. Mas freqüentemente o *anti-apartheid* proclamado por certos países, como é o caso do Brasil, não

impede que continuem apoiando o regime de Pretória. Tanto assim acontece, que o Brasil tem participado no planejamento da importação do *apartheid* para América do Sul, sob a forma de trazer «colonos» brancos da Rodésia, Namíbia e África do Sul. Clóvis Brigagão em recente estudo sobre a Política Exterior do Brasil investiga os elementos que integram uma concepção básica para a estratégia de «acesso brasileiro à região sul-africana, tendo em vista proteger o Atlântico Sul e a região antártica» (Brigagão 1978:16). Desde longa data a região antártica é considerada pelo Brasil de alto interesse geopolítico; em decorrência desenvolve atualmente naquela região intensa «penetração pacífica». Seria impensável implicado nas combinações sulistas África-América, o Brasil tenta ao mesmo tempo conseguir certas vantagens sem correr riscos, por exemplo, preferindo «... ajudar a Bolívia a criar uma espécie de 'pólo de apartheid' para os novos colonos de qualidade especial vindos da Rodésia e da África do Sul» (Brigagão 1978:19).

Segundo reportagem publicada na revista *Versus*, de outubro de 1977, assinada por Armand e Michelle Mattelart, sob o título «Os colonos do apartheid» (tradução de Leda Beck), enquanto o Uruguai estuda um projeto de imigração de 20.000 colonos sul-africanos, a Bolívia trabalhou rápido e adotou um plano, sob a égide do Comitê Intergovernamental para as Migrações Europeias, da República Federal da Alemanha e do Banco Interamericano de Desenvolvimento, o qual prevê «... a chegada escalonada de 150.000 pessoas»; além dos créditos fornecidos pelos países de origem ou por organismos internacionais, o Estado boliviano colabora com o equivalente a 250 milhões de dólares em terras colocadas gratuitamente à disposição dos colonos brancos vindos da África (11). Constatamos por intermédio desta informação que os atos de discriminação racial já funcionam, a começar da própria origem do plano, contra a população indígena da Bolívia que nunca mereceu nem de longe idêntico tratamento. Muito pelo contrário, segundo denuncia a mesma reportagem,

As autoridades de La Paz confessaram deliberadamente o caráter racista de sua iniciativa, da qual esperam que «remedeie de uma vez por todas a inaptidão para o progresso» da população indígena.

Com sua política institucionalizada do *apartheid*, agora também mercadoria de exportação, a África do Sul constitui uma ameaça à humanidade; sua prática diária do genocídio contra a maioria negro-africana daquele país clama por um fim e por justiça. Evitar a continuidade impune desse processo criminoso, impedir o reforçamento e a expansão desse poder destruidor, constitui um dever de autodefesa de todos nós, africanos na diáspora.

Muito ao contrário de Tratados, Alianças e imigrações que beneficiam o regime da África do Sul, o que a consciência de justiça dos afro-brasileiros e dos africanos em geral esperam e exigem é que os responsáveis pelos extermínios racistas do sul da África, em iguais condições com os responsáveis nazistas pelo genocídio dos judeus após a Segunda Guerra Mundial, sejam levados diante de um Tribunal e julgados pelo crime contra a humanidade na pessoa de indefesos africanos assassinados por aquele regime de incomparável crueldade e desumanidade.

BIBLIOGRAFIA

- Boggs, James (1968) «Black Power — A Scientific Concept Whose Time Has Come», in *Black Fire*. Nova York: William Morrow & co.
- Brigagão, Clóvis (1978) «Brazil's Foreign Policy: The Military Command, Itamarati embellishes, Multinationals Gain». Oslo: International Peace Research Institute, PRIO, N° S-18/1978 (mimeografado).
- Câmara, José Sette (1975) «O fim do Colonialismo», *Brasil, África e Portugal*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Clington, Mário de Sousa (1975) *Angola Livre?* Paris: Gallimard.
- Diop, Cheikh Anta (1977) Entrevista a *Black Books Bulletin*, coordenada e traduzida do francês para o inglês por Shawna
- Maglangbayan e Carlos Moore. Chicago.
- Figueiredo, Guilherme (1975) «Apartheid, a discriminação racial e o colonialismo na África Austral», *Brasil, África e Portugal*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Franco, Afonso Arinos de Melo (1975) «Portugal — Brasil — África», *Brasil, África e Portugal*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Goulart, Maurício (1975) *Escravidão Africana no Brasil*. São Paulo: Editora Alfa-Omega.
- James, C. R. L. (1975) *The Independence of the Black Struggle*. Washington, DC: All African Peoples Revolutionary Party.

Seventh: The Pan-African Congress — Past, Present and Future», *Chindaba*. Accra: Transition Ltd. N° 2, julho-dezembro.

Machel, Samora (1973) «Falar de Amílcar Cabral é Falar de um povo». Intervenção da FRELIMO no Simpósio em Homenagem a Amílcar Cabral, em Conakri, 31 de janeiro de 1973. Lisboa: Edições CEC (mimeografado).

Mintz, Sidney W. (1977) «África em América Latina; uma reflexão desprevenida», *África em América Latina*, Relator Manuel Moreno Fraguas. México: UNESCO e Siglo Veintiuno Editores.

Moore, Carlos (1972) *Were Marx and Engels White Racists? The Prolet-Aryan Outlook of Marx and Engels*. Chicago: Third World Press.

Moura, Clóvis (1972) *Rebeliões da Sanzala — Quilombos, Insurreições, Guerrilhas*. Rio de Janeiro: Editora Conquista.

Nações Unidas (1974) *A Luta Contra o Colonialismo na África Meridional*. Depoimentos feitos perante as Nações Unidas em 1973 por delegados de movimentos de libertação nacional. Rio de Janeiro: Escritório de Informação Pública, OPI/510-04168 — Agosto 1974, 3M.

— (1974) *Report of the Special Committee on the Situation with Regard to the Implementation of the Declaration on the Granting of Independence to Colonial Countries and Peoples*. Volume II, U. N. Official Records: 24ª sessão, Suplemento n° 23. Nova York:

Assembléia Geral das Nações Unidas.

— Assembléia Geral Round-Up and Resolutions, Sessões 22ª a 29ª. Nova York: Assembléia Geral das Nações Unidas.

Nascimento, Abdias do (1977) «*Racial Democracy*» in *Brazil: Myth or Reality?* Tradução de Elisa Larkin Nascimento. Ibadan: Sketch Publishing Co. Ltd.

— (1978) *O Genocídio do Negro Brasileiro — Processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

— (1979) *Mixture or Mosaic? Tradução de Elisa Larkin Nascimento*, Buffalo: Afro-diaspora.

Padmore, George (1972) *Pan-Africanism or Communism*. Nova York: Doubleday & Company, Inc.

Prado Jr., Caio (1966) *A Revolução Brasileira*. São Paulo: Brasiliense.

«Pretoria Turns to the Latins», Reportagem Especial em *África*, n° 71, julho de 1977. Londres: Africa Journal Ltd.

Record, Wilson (1971) *The Negro and the Communist Party*. Nova York: Atheneum.

Rodrigues, José Honório (1964) *Brasil e África — Outro Horizonte*, 2ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Rodrigues, Nina (1945) *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

Skidmore, Thomas E. (1974) *Black into white-Race and Nationality in Brazilian Thought*. Nova York: Oxford University Press.

— (1976) *Preto no Branco-
Raça e Nacionalidade no pen-
samento brasileiro*, tradução de
Sá Barbosa. Rio de Janeiro:
Paz e Terra.

Sodré, Nelson Werneck (1970)
Formação Econômica do Brasil,
5ª edição. São Paulo: Brasi-
liense.

Vianna, Antônio Mendes (1975)
«Aprendizagem democrática no
Portugal de hoje», *Brasil, Afri-
ca e Portugal*. Rio de Janeiro:
Tempo Brasileiro.

Wright, Richard (1977) *American
Hunger*. Nova York: Harper &
Row, Publishers.

REFLEXÕES DE UM AFRO-BRASILIANO

*Escrito especialmente para The Journal of Negro History,
dos US, por solicitação do seu Book Review Editor. 1979.*

*Se os nobres desta terra empanurrados,
Em Guiné têm seus parentes enterrados;*

*Se mulatos de cor embranquiçada,
Já se julgam de origem refinada;*

*Aqui nesta boa terra,
Marram todos, tudo berra;*

*Brigadeiros coroneis
Destemidos generais
Capitães de mar e guerra
— Tudo marra, tudo berra;*

*Folgue e brinque a bodaria;
Cesse, pois, a matinada.
Porque tudo é «bodorrada».*

Luis Gama

(excertos de *A Bodorrada*)

Cabe aos especialistas de estudos bibliográficos o exame dos aspectos técnicos da *Afro-Braziliana* — a *Working Bibliography* que Dorothy B. Porter compilou com amor, paciência e competência. Publicado em 78 pela G. K. Hall Co. de Boston, este livro se impõe de saída como um instrumento básico e indispensável àqueles interessados em conhecer a experiência negro-africana no Brasil, em termos de registro escrito.

Para mim, a obra de Mrs. Porter contém um significado amplo e abrangente, que vai além, talvez, daquela significação partilhada via de regra pelos intelectuais brasileiros: literatos, historiadores, cientistas sociais e políticos, etc. Para um afro-brasileiro consciente, é natural que a leitura dessa bibliografia provoque umas tantas reflexões que certamente não ocorrem à nossa *intelligentsia*, de modo geral aspirante à condição de ariano-brasileira.

Sem se dar conta, pois este não era seu objetivo, Mrs. Porter erigiu com seu livro um terrível documento no qual traça e exhibe o mapa da liquidação mental dos afro-brasileiros. E as ferramentas e os meios utilizados pelas classes dominantes — pequena elite de origem ário-européia — contra os africanos e seus descendentes, a maioria do país, estão à vista de quem quiser ver: o *branco* elevado como o valor absoluto do bem e do belo; o *negro* relegado como o símbolo e a encarnação do feio e do mal. Desta premissa da superioridade da raça branca (caucásica, européia) e da inferioridade da raça negra (africana), resultou a ideologia do branqueamento da população brasileira, a qual teoriza e dinamiza a prática da miscigenação compulsória, bem como efetiva a alienação mental dos negros através da imposição assimilacionista aos intelectuais afro-brasileiros dos padrões culturais da raça «eleita» dos branco-europeus. Para reforço desse programa «integracionista», desde os fins do século XIX o Brasil estimulou, apoiou e financiou uma imigração ma-

ciça de europeus, com o explícito propósito de «preservar e desenvolver na composição étnica da população, as características mais convenientes da sua ascendência européia» (Decreto-Lei 7967, de 18-9-1945, de Getúlio Vargas, citado em Nascimento 1978:71).

Folheando as páginas da *Afro-Braziliiana*, nos defrontamos com mais de 5.000 títulos de obras e nomes de autores que Mrs. Porter registrou, de afro-brasileiros ou sobre tema afro-brasileiro. Até mesmo alguém acostumado a lidar com tal «problemática», como é o caso deste que escreve, recebe um verdadeiro choque à presença de documentação tão extensa e verdadeira a respeito do supremacismo branco triunfante, em sua atuação sistemática de ceifar, para a raça negra, as inteligências mais bem dotadas de origem africana em meu país.

Na verdade a ideologia do supremacismo branco, no Brasil denominada metaforicamente de «democracia racial» ou de «meta-racismo», em sua dinâmica cotidiana significa a prática de um tipo de violência oculta, insidiosa e difusa, mas de alto teor destrutivo. E a prova desse fenômeno não se encontra em nenhuma legislação à moda norte-americana ou sul-africana; os resultados dessa ideologia é que atestam o profundo grau da sua periculosidade. Alguns exemplos esclarecerão melhor a situação. Mrs. Porter assinala certo mulato, ilustre nome afro-brasileiro: o Padre Antônio Vieira (5152) * que, no século XVII, defendia a escravidão, aconselhando aos escravos sujeição e obediência aos seus senhores, ainda que maus e injustos. Em Lisboa, em 1662, Vieira pregava num sermão:

Um etíope que se lava nas águas do Zaire, fica limpo, mas não fica branco: porém na do batismo sim, uma coisa e outra.
(em Nascimento 1978:53)

Outro afro-brasileiro importante: o Barão de Cotegipe, João Maurício Vanderley (5214), baiano e senhor de escravos, sempre considerou o «elemento servil» indispensável à lavoura. Na qualidade de Primeiro Ministro chefio um dos Gabinetes de D. Pedro II, e, conforme o historiador Brasil Gerson, Cotegipe orgulhava-se

* Os números citados entre parêntesis correspondem à numeração do registro na Bibliografia, e não se referem ao número de páginas no livro.

... de sempre ter sido, como autoridade (chefe de polícia na Bahia ou ministro de Estado), um executor rigorosíssimo das leis vigentes sobre a escravidão, ou contra os traficantes ou contra os excessos dos senhores.
(Gerson 1975:283)

Até às vésperas da abolição da escravatura, em 1888, tanto no parlamento como nos altos cargos executivos que desempenhou, Cotegipe manteve, para os africanos escravizados, a atitude paternalista tradicional do escravocrata luso-brasileiro: mostrando uma face de superficial humanitarismo contra os castigos excessivos dos senhores, mas, no fundo, um consistente defensor do regime escravo com sua intrínseca crueldade e inerente desumanização aos africanos.

Vale a pena citar mais alguns notórios afro-brasileiros que pensaram, viveram, escreveram e agiram como reflexos da sociedade dominante (branca e/ou brancóide), e que, apesar de escritores influentes, em sua obra muito pouco ou quase nada se pode encontrar que os identifique com os destinos de suas origens africanas: Machado de Assis (2879) foi um desses. Por causa da alvura de sua personalidade literária, o famoso abolicionista branco Joaquim Nabuco considerava Machado de Assis um grego, não um negro. Outro que também negaceou uma adesão mais decidida à sua ancestralidade negra foi Mário de Andrade (95,96). Ambos estão classificados como afro-brasileiros na bibliografia. É interessante notar que este autor encontrou apenas um trabalho de Mário de Andrade relacionado às condições sociais, econômicas e raciais dos negros no Brasil. O artigo intitula-se «Linha de Cor» e apareceu no diário *O Estado de S. Paulo* de 29 de março de 1939. Nele Andrade relata que no Departamento de Cultura de São Paulo, do qual era diretor, numa das sessões realizadas para solenizar o cinquentenário da Abolição,

... um escritor de origem negra, o sr. Fernando Góis, apresentou uma documentação muito curiosa, na intenção de provar essa inferioridade com que o branco concebe o negro, entre nós. Mas a documentação apresentada, apesar de

interessantíssima, me pareceu na realidade pouco convincente como demonstração de preconceito de cor, porque quase toda ela se convertia principalmente em preconceitos de classe. Era documentação de classe e não de cor.

Este é o discurso clássico dos acadêmicos brancos (e de uns poucos negros ideologizados por eles) quando desejam diluir a significação do racismo no Brasil: chutá-lo para o lado como «um mero problema de classe, destituído de conteúdo racial». Mário de Andrade, no artigo mencionado, foi em frente para pisar sobre um terreno mais firme e familiar, o qual ele freqüentemente visitava: o campo tradicional do folclore. O folclore pode ser «muito curioso», porém é um elemento estático, oposto a qualquer tratamento sério da dinâmica sócio-econômica e política da realidade do povo negro: precisamente o que se procura evitar com o apelo ao folclore. Andrade, igual a todos os folcloristas brancos, divorcia o folclore negro de suas raízes sócio-históricas mumificando-o num estéril vácuo cultural, destituído da verdadeira e mais profunda significação da arte e filosofia africanas em sua integridade. Folclore, a banalização da cultura africana, jamais poderia constituir o tratamento daquilo que Fernando Góis estava tentando propor: equacionar o dilema existencial de uma raça oprimida pela discriminação racialista. O próprio tratamento dispensado por Andrade a Góis é frio e distante, aquele de alguém que se considera «por dentro» e concede o benefício de ouvir o outro que «está de fora»; dificilmente demonstraria a própria identidade racial de Andrade com um «escritor de origem negra». Semelhante a muitos outros figurões afro-brasileiros curvados aos valores das classes dominantes, Andrade divorciou sua própria pessoa de um compromisso com sua raça. Assim fazendo, ele se auto-incapacitou em dar uma resposta adequada a Fernando Góis, que foi muito além do folclore em sua análise da necessidade de pesquisa para a gente negra:

Penso que é tempo de todos olharem o negro como um ser humano, e não como simples curiosidade ou assunto para eruditas divagações científicas. Que se cuide de ciência, não é só louvável, como imprescindível. Mas que se

assista ao desmoroamento e à degradação de uma raça, de braços cruzados, me parece um crime, e um crime tanto maior quando se sabe o que representou para a formação e desenvolvimento econômico do nosso País. (Nascimento 1968:45)

A diferença entre Fernando Góis, *scholar* negro e renomado escritor, membro da Academia Paulista de Letras, que contudo não abandona sua raça e seu povo, e Mário de Andrade, afro-brasileiro que exerceu os jogos do academismo branco, evadindo-se às consequências de suas origens africanas tanto em sua identidade pessoal como no conteúdo de sua obra, não escapará ao povo negro que tem visto essa qualidade de comportamento e repetir em todos os continentes através da nossa experiência ocidentalizada.

Presumo que o volume de Mrs. Porter irá causar alguma surpresa, certo desgosto, e muita raiva reprimida à chamada intelectualidade brasileira, normalmente autoconsiderada branquíssima e muito acima da pecha infamante de mulato (ou afro-brasileiro) que a autora da bibliografia pespa ao nome de várias personalidades tidas e havidas como brancas: Carlos Gomes (1905), Castro Alves (2435), A. Austregésilo (366), Nilo Peçanha (3100), para citar uns poucos. Aliás, com relação ao último, acho oportuno divulgar um incidente que se passou comigo. Antes de vir para os Estados Unidos, em 1968, projetei escrever um livro de breves biografias de 20 afro-brasileiros eminentes que haviam ajudado a construir o Brasil; Nilo Peçanha, ex-Presidente da República (de 14-6-1909 a 15-11-1910), seria um dos biografados, e para isto me dirigi por telefone ao seu descendente (neto ou bisneto) Celso Peçanha, a quem conhecia pessoalmente. Após me ouvir, do outro lado do fio telefônico Celso Peçanha muito amavelmente respondeu mais ou menos o seguinte: «Essa é uma infâmia que espalharam a respeito de Nilo Peçanha. Não há em nossa família nenhuma gota de sangue negro-africano». Viajei, e por motivos tão óbvios, o livro não foi escrito. Porém meu diálogo com Celso Peçanha aqui fica registrado para a edificação da «democracia racial» e do «meta-racismo» gilbertofreyreano.

Alguns outros episódios dessa ordem poderiam parecer anedotas ou piadas, e que no entanto são parte do trágico humor

destilado pelo ideal do embranquecimento. É o caso do poeta Judas Isgorogota (2057), definido na bibliografia como um afro-brasileiro: certa feita Judas solicitou fosse ele examinado pelo laboratório de biotipologia da Penitenciária de São Paulo a fim de provar, cientificamente, que nem no sangue de suas veias nem em suas características somáticas havia algo de africano conforme alguns «intrigantes» maliciosamente diziam a seu respeito. Quase no mesmo tom ocorreu com Jorge de Lima (1114, 2444), ao solicitar ao seu editor argentino retirasse da apresentação de um livro de sua autoria a qualificação de «poeta negro». Talvez por isso, apesar dos inconfundíveis traços negros que lhe embelezavam o semblante, Jorge de Lima não figura como afro-brasileiro na bibliografia.

Mrs. Porter explica o critério adotado para identificar um nome como afro-brasileiro:

Através da bibliografia os autores afro-brasileiros são indicados pelo uso de um asterisco (*). No caso de um autor que é definido por um crítico brasileiro como um mulato e por outro crítico brasileiro como um branco, nenhuma indicação de cor foi feita. (Porter 1978: x)

Nesta espécie de «democracia racial» onde ser definido como negro ou afro-brasileiro significa um insulto mesmo para pessoas de suposto alto nível de «inteligência» como nos exemplos citados, compreendem-se as precauções adotadas pela compiladora da bibliografia.

No confuso labirinto de qualificação racial criado pela dominante ideologia do embranquecimento progressivo com a consequente erradicação progressiva do negro, aguçase a sensibilidade, a um nível patológico, dos supostos intelectuais ansiosos em evadir não só de sua alma africana como da própria cor epidérmica. Em consequência, tratar desta questão é caminhar em terreno escorregadio e perigoso.

Toda essa situação confusa aumenta ainda mais de gravidade quando acadêmicos de formação metropolitana se metem a redigir conceituações e conclusões sobre problemas para os quais não se acham devidamente qualificados. É o que acontece com esse alienado dos problemas do país, Wilson Martins,

que segundo parece leciona literatice javanesa ou coisa parecida numa universidade americana. Martins enfatiza seu aleijão mental quando, em artigo publicado no *Jornal do Brasil*, do Rio, a 24 de fevereiro de 1979, critica a *Afro-Braziliana*, sob o título provocativo de «Mal-entendidos intercontinentais». Categoricamente Martins afirma:

... não devem ser muito numerosos os intelectuais brasileiros que, a exemplo de Deoscóredes Maximiliano dos Santos e Abdias do Nascimento, reivindicuem a condição de «afro-brasileiros».

Incompetente e/ou desonesto, Martins não faz alusão à repressão sistemática e sutil, constante e frustradora, que historicamente tem perseguido, implacavelmente, a livre identificação dos afro-brasileiros com suas origens étnicas e espirituais. O desdém elitista de Martins pelos negros é tão grande que ele nem enxerga a existência de dezenas e dezenas (talvez centenas) de afro-brasileiros confessos na poesia, no conto, no jornalismo, no ensino, na música, no teatro, nas artes plásticas; em sua maioria, não são estes afro-brasileiros, por razões óbvias, professores em universidade americana, nem têm seus livros publicados pelas editoras de prestígio, ou seus artigos impressos nos grandes jornais do país. Porém estão criando e produzindo obra significativa para a cultura afro-brasileira e para os destinos do povo negro no Brasil. Nomes? Ai vão alguns de memória: Henrique Cunha, Angela Lopes Galvão, Hugo Ferreira da Silva, Célia Aparecida Pereira, Jamu Minka, Luís Serafim, Cuti (Luís Silva), Adão Ventura, Edivalda Moreira de Jesus, Maria Isabel do Nascimento, Zezé Mota, Sebastião Januário, Caetano Veloso, Gilberto Gil, Celestino Ignácio, José Heitor, Lélia González, Djalma Correa, Osvaldo Camargo (2756), Ironides Rodrigues (4954), Eduardo Oliveira, Sebastião Rodrigues Alves (923), Abelardo Rodrigues, e muitos outros que iguais a estes afirmam sua afro-brasilidade. Isto sem contar as inumeráveis organizações que em vários Estados funcionam para reivindicar o direito de serem, seus membros, afro-brasileiros livres: o *Movimento Negro Unificado Contra o Racismo e a Discriminação Racial* opera nos Estados de São Paulo, Rio de Janeiro, Bahia, Minas Gerais e Pernambuco; no Rio há o *Centro de Cultura e Arte*

Quilombos, em São Paulo o Centro de Cultura e Arte Negra (CECAN) e a Federação das Entidades Afro-Brasileiras do Estado de São Paulo, que publica o periódico *Jornegro*; na Bahia existe a organização dos Malês e o Grupo Palmares; ainda no Rio, funciona o Instituto de Pesquisa das Culturas Negras e a Sociedade de Intercâmbio Brasil-Africa (SINBA); enquanto em Porto Alegre há o Grupo Palmares e a revista *Tição*. Esta pequena lista de entidades negras peca por muitas omissões, mas vale como amostra.

Em parte por causa da ignorância e da má fé de «intelectuais» tipo Martins, as dificuldades se avolumam quando se tenta penetrar na verdade mais íntima das relações raciais brasileiras. É assim inevitável que Mrs. Porter algumas vezes se confundisse, conforme aconteceu ao se referir aos Rios Brancos. No índice da bibliografia o nome do Visconde do Rio Branco (3060, 3067), José da Silva Paranhos, é registrado como se fosse o mesmo do seu filho, o Barão do Rio Branco (2632, 3067), José da Silva Paranhos do Rio Branco. Mrs. Porter define Rio Branco como sendo um afro-brasileiro, e isto foi para mim uma surpresa. E surpresa maior porque o Barão do Rio Branco, que exerceu por longo tempo o cargo de Ministro das Relações Exteriores (de 1902 a 1912), é exatamente quem empresta seu nome ao Instituto Rio Branco — a escola de formação dos diplomatas brasileiros — o qual, juntamente com o próprio Ministério do Exterior do qual é parte, corporificam a cidadela do racismo mais retrógrado: não existe um único diplomata negro ou afro-brasileiro, num país construído por negros. Ainda recentemente o Instituto Rio Branco admitiu uma jovem negra, Mônica Menezes Campos, e desencadeou pela imprensa uma campanha sensacionalista tentando demonstrar a inexistência de racismo naquela instituição pública. Alguns títulos da propaganda itamaratiana são ilustrativos:

Primeira negra aprovada para estudar diplomacia prefere servir na ONU
(*Jornal do Brasil*, Rio, 2 de agosto de 1978).

Mônica do Itamarati. Atriz de uma peça necessária à política externa brasileira
(*Jornal do Brasil*, Rio, 3/8/1978).

Uma negra no Itamarati:
Chega ao fim a discriminação racial
no seio da diplomacia brasileira
(*Diário de Notícias*, Bahia, 5 de agosto de 1978).

Mônica, que significa apenas a única exceção na política discriminatória tradicionalmente mantida pelo Ministério do Exterior em relação aos afro-brasileiros, tem um destino certo: melhorar a imagem ário-nórdica do Brasil perante a África onde a indústria brasileira tenta conquistar mercados, especialmente nos países possuidores de petróleo: Nigéria e Angola. É significativo notar que a própria Mônica afirmou que no interesse de reforçar o impacto do evento «Eu fui transformada em negra da noite para o dia. Antes, eu costumava ser uma mulata» (*Los Angeles Times*, 23 de novembro de 1978, p. 5).

Entretanto, a encenação de uma única afro-brasileira como estudante do Instituto Rio Branco não engana a ninguém. Tanto assim que o Presidente do Superior Tribunal Federal Antônio Neder, orador na comemoração do Dia Internacional para a Eliminação da Discriminação Racial, realizada no próprio recinto do Ministério do Exterior, com a presença de todo o corpo diplomático e do respectivo Ministro, viu-se na necessidade de atacar o racismo ali imperante, evitando que a solenidade se tornasse uma farsa, proferindo as seguintes palavras:

... eliminem, o quanto antes, a estupidez do racismo, para que seus netos não venham a ser vitimados, amanhã, pela vingança de um Hitler negro.

A *Folha de S. Paulo*, de 22 de março de 1979, que publicou esta notícia, comentou por sua vez que a advertência do Presidente do S.T.F. «provocou um clima de desconforto entre os presentes no auditório do Itamarati». Pudera!

Há outros nomes, os quais, à semelhança dos Rios Brancos, estão definidos como afro-brasileiros: Olavo Bilac (2549), Augusto dos Anjos (2549), Hermes Fontes (2549), Austregésilo de Ataíde (2486), ou Humberto de Campos (3520), e que transitam normalmente como brancos. Outros, apesar de negros confessos ou mulatos inconfundíveis, careceram da classificação de afro-brasileiros; neste caso estão: Arlindo Veiga

dos Santos (4101) e José Correia Leite (400), fundadores da Frente Negra Brasileira na década dos 30; Milton Santos (1240), Clóvis Moura (507), Rosário Fusco (2975), Miguel Barros (755, 945) que por sinal se autodenominava Barros, o Mulato; Guiomar Ferreira de Mattos (2987), Dorival Caymmi (1710), Ruth Guimarães (1736), Darwin Brandão (106, 1378), Thales de Azevedo (934), Oliveira Vianna (907), Nina Rodrigues (521), René Ribeiro (2342), Manuel Diêgues Jr. (34, 134), Cassiano Ricardo (567, 727), Santa Rosa (3020), Dalcídio Jurandir (4241), mestiço afro-indio igual a Nunes Pereira (1786), na bibliografia confundido com Altamirano Nunes Pereira, este, sim, um branco; Sebastião Rodrigues Alves (923) e Emanuel Araújo (929). Já Edison de Sousa Carneiro (1659) é registrado como afro-brasileiro, enquanto numa linha anterior seu pai, Antônio Joaquim de Sousa Carneiro (1658), possivelmente muito mais próximo da África do que seu filho, não teve seu registro como um afro-brasileiro. Edison Carneiro, folclorista de renome e historiador, foi profundamente atingido pela coerção do embranquecimento a ponto de afirmar certa vez que

... a obra que nós chamamos civilização no Brasil tem sido precisamente a destruição das culturas negra e indígena. (...)
... a ruptura dos laços com a África, mesmo por meio de processos freqüentemente brutais, parece para mim ser uma válida aquisição do povo brasileiro.
(Nascimento 1978:124)

Edison endossa o genocídio praticado pelas classes dirigentes brancas contra os negro-africanos e os indígenas e, numa espécie de mágica verbal, debita o crime à responsabilidade do «povo brasileiro». . . No final das contas, talvez Carneiro nem mereça o asterisco. . . No entanto, a omissão mais surpreendente de todas foi aquela de Pelé, ou Edson Arantes do Nascimento (2418), não registrado como um negro na *Afro-Brazilian* Carência de informação não poderia ter sido. Teria sido erro tipográfico ou de revisão? Ou, mais provavelmente, excessiva cautela da autora? Cautela, aliás, compreensível, quando nos lembramos que esse homem de ébano registrou sua filha como uma criança branca. . .

Estas observações, conforme acentuei anteriormente, não pretendem e não são uma crítica, o que é da competência dos *scholars* que se dedicam ao tema. Minha intenção é de apenas acentuar as barreiras quase intransponíveis que um trabalho dessa natureza tem de enfrentar em sua realização. E Dorothy B. Porter enfrentou dificuldades enormes não por ser ela estrangeira ou culturalmente incapaz de perceber a significação da realidade factual brasileira, conforme maliciosamente insinua no artigo referido o desonesto e incompetente Wilson Martins, quando afirma:

Condicionado por suas estruturas mentais e quadro de valores é inevitável que ao estudar os problemas raciais em nosso país, o pensamento dos especialistas norte-americanos sofra uma refração deformadora, seja qual for o seu grau de informação e conhecimento factual.

Diz ainda Martins ser «o próximo conceito de «afro-brasileiro» que me parece discutível à situação brasileira». Discutível por quê? Martins não explica, mas implica que no Brasil todos somos brasileiros, que só existe a cultura brasileira (obviamente sob a égide da cultura branco-européia); e que portanto o afro-brasileiro não passa de uma ficção, pondo-se de lado as duas exceções que ele mencionou: Deoscóredes dos Santos e Abdias do Nascimento. Com este procedimento Martins e todos aqueles da sua posição ideológica reacionária pretendem atingir algo fantástico e absurdo: erradicar a África que está plantada na eternidade do povo brasileiro, de suas instituições, da sua paisagem física e espiritual. Tão viva e palpitante está a África no Brasil que nigerianos, angolanos, e outros africanos irmãos, vão ao nosso país aprender sobre coisas africanas destruídas no continente africano pela agressão colonialista. Um filme recente do nigeriano Ola Balogun é simbólico: o herói, um nigeriano, vai ao Brasil em busca de suas raízes. Intitulado *A Deusa Negra*, este filme apresenta um movimento dramático inverso daquele que aciona *Roots*, a obra de Alex Haley, na qual o personagem-herói vai dos Estados Unidos à África à procura de suas origens.

Com efeito, se a definição de afro-brasileiro fosse estranha à situação do nosso país, dificilmente se justificaria a existência de tantas organizações afro-brasileiras mencionadas anteriormente, assim como não teriam sentido as muitas atividades e Semanas Afro-Brasileiras acontecidas ultimamente na Bahia, em Belo Horizonte, em São Paulo, no Rio de Janeiro, estudando, celebrando e comemorando a herança africana no Brasil. Algumas dessas Semanas, realizadas no Museu de Arte Moderna do Rio, patrocinadas pela Sociedade de Estudos da Cultura Negra, da Bahia, e do Centro de Estudos Afro-Asiáticos, da Universidade Cândido Mendes, do Rio (30 de maio a 23 de junho de 1974), mereceu registro numa edição especial da *Revista de Cultura Vozes*, inteiramente dedicada ao tema da «Cultura Negra e as Semanas Afro-Brasileiras» (volume LXXI, ano 71, nº 9, novembro de 1977). Com tais testemunhos, não resta dúvida de que o estranho à situação do país não é outro: é o próprio Wilson Martins.

Há uma continuidade histórica na luta dos afro-brasileiros por sua identidade étnica e cultural que vem desde o século XVI, com a resistência dos quilombos e da República dos Palmares (1595 a 1695), à série de revoltas entre 1805 a 1835 na Bahia. Esta luta armada existiu até 1888, e com a emancipação formal dos negros escravizados, o esforço dos descendentes africanos por sua total libertação e resgate de sua dignidade humana continuou através de diversas organizações como exemplificam a *Frente Negra Brasileira*, na década dos 30, o *Teatro Experimental do Negro*, na década dos 40 a 60, os periódicos *Clarim da Alvorada* e *Quilombo*, o primeiro editado em São Paulo e o segundo no Rio. Em nossos dias, existe o já mencionado *Movimento Negro Unificado Contra o Racismo e a Discriminação Racial* que dá continuidade à mesma luta sócio-econômica, cultural e política dos afro-brasileiros. A arrogância intelectual de certos brancos brasileiros em face desses fatos históricos não passa de uma espécie de retórica que pretende ajudar a manter o afro-brasileiro na condição de matéria-prima à espera da elaboração dos brancos, os únicos portadores da capacidade egrégia de criação.

Esta impostura encontra-se brilhantemente refletida nas palavras e no trabalho de um L. A. Costa Pinto, «cientista» social e autor de *O Negro no Rio de Janeiro*. Segundo ouvi dizer, também este anda mascateando sua «ciência» às portas do

consumo americano. Na época em que seu livro foi publicado, década dos 50, alguns afro-brasileiros no Rio insatisfeitos com o péssimo registro das atividades negras dentro de um pior esquema conceitual, denunciaram publicamente a ideologia «científica» de Costa Pinto. Esta, sob o usual disfarce paternalista, estava eivada da tradicional agressão oculta e defensiva interesses contrários aos legítimos interesses da comunidade afro-brasileira. A resposta do «cientista», previsivelmente, foi a clássica reação do branco «superior» do Brasil ao sentir-se tocado em sua intocabilidade privilegiada: a reação do insulto. Aqui transcrevemos os termos de Costa Pinto aos seus críticos negros, entre os quais estavam Guerreiro Ramos, Sebastião Rodrigues Alves, Romeu Crusóé, Abdias do Nascimento, Agui-naldo Camargo e Ironides Rodrigues:

Duvido que haja biólogo que depois de estudar, digamos, um micróbio, tenha visto esse micróbio tomar da pena e vir a público escrever sandices a respeito do estudo do qual ele participou como material de laboratório. («O Jornal», em Nascimento 1968:17)

Esta afirmação, além de revelar a verdadeira atitude da maioria dos pesquisadores brancos brasileiros diante do seu «material de laboratório», tipifica o teor global da «democracia racial, um conceito formado e formulado exclusivamente pelos dominantes setores arianóides. Somente umas poucas exceções nos chamados círculos acadêmicos têm penetrado dentro da nauseabunda hipocrisia dessa ideologia, para ver quão longe estamos de uma democracia. Florestan Fernandes, a mais eminente exceção, não sacrifica sua integridade pessoal e/ou acadêmica aos pés dos mitos e dos interesses da elite no poder. Sua conclusão, no seu importante livro *O Negro no Mundo dos Brancos*, é a de que

... uma verdadeira revolução racial democrática, em nossa era, só pode dar-se sob uma condição: o negro e o mulato precisam tornar-se o *antibranco*, para encarnarem o mais puro radicalismo democrático e mostrar aos brancos o

verdadeiro sentido da revolução democrática da personalidade, da sociedade e da cultura. (Fernandes 1972:283)

Uma parte integral deste processo dialético de edificar a consciência entre os afro-brasileiros deve ser a exposição e a denúncia das falsidades e decepções oficiais ou oficializadas que se utilizam para encobrir a sistemática destruição física e cultural das nossas inteligências e energias negras, documentado no livro de Mrs. Porter. Destruição sistemática ou genocídio que se tem concretizado tanto pelo assassinio direto dos africanos — matança pelos capitães-de-mato, agressões permanentes da polícia, liquidação coletiva através da fome, ausência de moradia decente e de assistência médica adequada; mas genocídio ainda por intermédio da destruição das línguas, cultura, costumes, religiões e instituições dos africanos escravizados e seus descendentes.

No entanto, a política de branqueamento coercitivo é parte do genocídio, e tanto mais eficaz quando sabemos que tal política assume em sua prática formas tão sutis e distantes de benevolência capazes de enganar as próprias vítimas. O branqueamento (ou miscigenação) compulsoriamente instalado é apregoado pelas classes dirigentes arianóides e pelos intelectuais representantes dos seus interesses, como um *valor* significativo da harmônica convivência entre raças diferentes. E a comunidade internacional vem aceitando tal distorção criminoso da realidade, como se fosse um fato objetivo de democracia racial. Pior ainda, a própria comunidade negro-africana, no continente e na diáspora, carente de informações fidedignas, tem se encontrado no dilema de aceitar a versão deturpada fornecida por brancos da marca de um Wilson Martins e de um Costa Pinto.

Se nós, como membros da Nação Africana espalhada nos países da diáspora, estamos para forjar uma unidade significativa no sentido de elevar a qualidade de vida das massas negras, de melhorar a nossa situação coletiva (pois ela é irredutivelmente coletiva), e compreendermos uns aos outros em nossa situação única, específica, devemos conter resolutamente esse tipo de distorção produzindo a nossa própria versão da realidade com o testemunho escrito. A obra de Mrs. Porter é uma valiosa contribuição para os objetivos de reforçar e melhorar nossa comunicação recíproca.

Em verdade, Dorothy B. Porter praticou uma autêntica façanha compilando esta *Afro-Braziliana*. Sua amplitude e objetividade a situam como uma fonte única entre as fontes fidedignas, raras e preciosas nos Estados Unidos, como também no Brasil. Os estudos negros independentes serão imensamente ajudados pelo trabalho de Mrs. Porter. As críticas que emergem dos setores da ignorância, do reacionarismo e da vaidade ferida na pomposa «intelligentsia» brancóide brasileira, e as poucas revisões e correções necessárias à obra, não alteram o fato fundamental: no atual esforço de reunificação que está sendo desdobrado pela família africana na diáspora, a Bibliografia constitui um importante marco referencial. Com trabalhos desta qualidade e envergadura a raça negra tem um terreno sobre o qual reconstruir sua História e sua Nação. Ao contrário do julgamento arbitrário de comentaristas estranhos à família afro-americana (norte-americana e brasileira), o volume de Mrs. Porter é um começo extraordinário de *compreensão intercontinental* entre os povos negros da diáspora e do mundo.

BIBLIOGRAFIA

- | | |
|---|--|
| Fernandes, Florestan (1972) <i>O Negro no Mundo dos Brancos</i> . São Paulo: Difusão Européia do Livro. | Nascimento, Ibadan: Sketch Publishing Co. |
| Gerson, Brasil (1975) <i>A Escravidão no Império</i> . Rio de Janeiro: Pallas S. A. | — (1978) <i>O Genocídio do Negro Brasileiro</i> . Rio de Janeiro: Paz e Terra. |
| Nascimento, Abdias do (1968) <i>O Negro Revoltado</i> . Rio de Janeiro: GRD. | — (1979) <i>Mixture or Mixture? Essays in the Genocide of a Black People</i> , tradução de Elisa Larkin Nascimento. Buffalo: Afrodiaspora. |
| — (1977) «Racial Democracy» in <i>Brazil: Myth or Reality?</i> , tradução de Elisa Larkin | Porter, Dorothy B. (1978) <i>Afro-Braziliana: a Working Bibliography</i> . Boston: G. K. Hall & Co. |

NOTA BREVE SOBRE A MULHER NEGRA

Este foi um dos tópicos da minha intervenção no Seminário
para Alternativas do Mundo Africano, em Dacar, Senegal,
de 4 a 6 de fevereiro de 1976.

*... se vocês, homens de Ashanti,
não vão à frente, então nós vamos.
Nós, as mulheres, iremos. Eu vou
convocar minhas companheiras mulheres.
Nós combateremos os brancos.
Combateremos até a última de nós cair
no campo de batalha.*

Yaa Asantewa

(Rainha Ashanti (Gana)
combatendo a invasão inglesa nos fins
do século XIX)

Como nação, o Brasil reivindica para si a honra de haver fundado a única «democracia racial» que o mundo jamais conheceu. Grande parte da opinião pública internacional, por ausência de informação, vem consagrando esta deformação da realidade concreta como se ela de fato refletisse uma verdade social. Um exame, ainda que superficial e apressado, do desenvolvimento histórico do meu país, revela outra realidade que basicamente se opõe à presunção anterior; com efeito, a natureza das fundações do Brasil, tanto no que diz respeito à sociedade, cultura, política, economia, religião, arte, é essencialmente racista e tem constituído um processo genocida de permanente destruição e ameaça ao povo negro.

Através de todo o período da escravidão, de 1500 a 1888, o Brasil realizou uma política de sistemática liquidação dos africanos. Da chamada abolição do cativo, de cunho puramente legal, até os tempos presentes, o esquema de esmagamento do descendente africano prosseguiu atuante, já agora adotando instrumentos mais refinados como métodos de opressão e de exterminação; esses mecanismos sutis têm permitido à supremacia branca manter a exploração do negro e viver quase sem qualquer desafio sério e perigoso.

Durante a era da expansão colonial das potências ocidentais, o povo africano, como todos sabemos, foi considerado algo mais próximo das bestas do que do ser humano, na tradição como o eurocentrismo singularmente informou o sistema de escravização dos africanos pelos arianos, diferenciando-o de todas as outras formas de escravidão conhecidas na história humana. Os africanos escravizados, acorrentados a uma vida de miséria, sujeira e degradação imposta pelo seu status social «cientificamente» determinado. Que significava a negligência completa de cuidado médico e higiene, desnutrição, tortura física e abuso sexual da mulher africana. Este elenco de atribulações conduzia

à total privação da mente, da emoção e do espírito do povo negro-africano, isto é, à sua completa desumanização.

Escravidão e abuso sexual da mulher africana

O papel desempenhado pelo africano escravizado foi decisivo desde as primeiras horas da história e da formação econômica de um país, como o Brasil, fundado à base do racismo colonial-imperialista. Sem o escravo, nem sua estrutura econômica nem a sociedade e o próprio país poderiam ter existido na forma existente hoje e ontem. O africano foi quem lançou as fundações da nova sociedade, no movimento de abaixar e erguer sua espinha dorsal, semeando, plantando, colhendo, mineirando, pastoreando: sua espinha foi a espinha dorsal da colônia portuguesa que se tornava uma nação, um país. Nutriu e colheu a riqueza do solo só para assistir aos frutos do seu trabalho serem violentamente arrebatados pela aristocracia branca. Quer se tratasse de plantações de cana-de-açúcar ou de café; quer fossem algodoais ou mineração; quer fosse nos campos ou nas cidades, lá estava ele exercendo as funções de mãos e pés de uma «elite» colonial que não se «degradava» em trabalho de qualquer espécie ou natureza. As refinadas ocupações brancas da «aristocracia» consistiam no cultivo da ignorância, do preconceito e da mais licenciosa lascívia.

Há uma versão, propagada pelos promotores e beneficiários da escravidão no Brasil — e no resto da chamada América Latina — de que nas colônias espanholas e portuguesas — o Caribe, as Américas Central e do Sul — o regime escravista teria sido menos duro do que nas colônias inglesas, especialmente os Estados Unidos. Diversos autores usam o recurso de apoiar esse argumento no fato de ter havido mais cruzamento de sangue — freqüentemente mencionado de modo errôneo como intercassamento — entre senhores portugueses e espanhóis com suas escravas, do que nas sociedades escravas dominadas pelos ingleses. Este fato é mencionado como suposta prova de maior «respeito» pelos africanos em sua condição de seres humanos, de parte dos escravocratas latino-americanos. Uma tal concepção historicamente não se sustenta, e sua falsidade não pode continuar impunemente ventilada dentro ou fora do país.

Nos Estados Unidos, para citar um exemplo, no livro de sua autoria *Negroes in Brazil*, Dinald Pierson afirma que a escravidão entre nós «... foi ordinariamente uma suave forma de servidão». Desdobrando sua análise, o sociólogo norte-americano continua:

Em geral, a escravidão no Brasil foi caracterizada pelo gradual e contínuo crescimento de íntima e pessoal relação entre senhor e escravo, a qual tendia a humanizar a instituição e solapar seu caráter formal. (1967:45)

Mais tarde, em sua obra, Pierson explicou, sobre o fenômeno do cruzamento étnico de sangue, a estratégia brasileira de liquidação do negro-africano, da seguinte maneira:

Assim a miscigenação tem decorrido no Brasil num caminho discreto durante um longo período de tempo. Em poucos lugares do mundo, talvez tenha a interpenetração de povos de divergentes *stocks* raciais prosseguido em escala tão contínua e tão extensa. (1967:119)

A despeito da imagem benigna do regime escravagista difundida por descrições e análises desse tipo, a crueldade infligida aos africanos e suas famílias pelos mercadores e proprietários de escravos, no Brasil, foi espantosa e sem paralelo. Nenhuma outra escravidão no Novo Mundo pode ser comparada à nossa em matéria de crueldade. O intercâmbio de sangue de senhores e mulheres africanas, longe de resultar da ausência de racismo ou preconceito, se explica, ao menos em parte, como uma consequência da natureza específica das situações coloniais. O Brasil diferia das colônias dos Estados Unidos quanto ao objetivo que tinham os portugueses em sua vinda para a América, ou seja, adquirir fortuna predatória e regressar depois para a Europa onde deixavam suas famílias, enquanto o colono inglês chegava ao Novo Mundo, de modo geral, para fundar um lar para a família que viera com ele. O uso da mulher africana para satisfazer o senhor escravocrata português

na ausência de sua esposa branca e portuguesa nada mais foi do que violação e estupro; uma brutalidade que nada tinha a ver com «humanizar» a instituição, ou qualquer «respeito» aos seres humanos que ele vitimava.

O motivo para a importação de africanos escravizados era a obtenção de lucro com a espoliação do seu trabalho; e para que a sujeição do africano fosse completa, tratavam o escravo como animal. Jamais como seres humanos, não permitindo que tivessem família: a proporção de mulheres em relação aos homens estava na escala de uma para cinco; e as relativamente poucas mulheres importadas, consideradas de baixa produtividade, não tinham permissão para estabelecer qualquer estrutura estável capaz de permitir a criação de filhos, a não ser criar filhos dos senhores.

Com referência ao equivocado ou malicioso conceito de «intercasamento» como caracterizador de relações harmoniosas entre senhores brancos e escravas negras, é esclarecedor mencionar a existência até mesmo de leis da colônia explicitamente especificando que, em Acórdão do Tribunal de Ouro Preto:

A mancebia entre senhor e escrava não lhe minora a condição de escravo, nem os próprios filhos do senhor são libertos.
(Moura 1972:58)

O patriarcalismo inerente à sociedade dominante aqui se desmorona contra as realidades sociais, e neste único caso vemos a tradição africana matrilineal prevalecer. E simultaneamente prevalecia também a prática de os senhores manterem mulheres africanas como prostitutas para a obtenção de lucros. Não exageramos apontando os colonialistas portugueses como não só libertinos, mas, se aristocratas, foram também proxenetas.

Para vários desses expoentes da «harmonia racial baseada no cruzamento de sangue», os fatos concretos da história pouco valem. Não querem perder tempo, no seu enfoque «científico», em examinar mais detida e profundamente a realidade concreta. Para eles, o estupro, a prostituição, a concubinação forçada, o desprezo ao próprio filho destinado à escravidão, foram dádivas generosas e benevolentes favores concedidos às filhas da África pelos entes superiores de origem européia.

A mistura de raças, na forma de imposição do mais forte em poder econômico-social sobre o mais fraco, além de haver constituído uma prepotência covarde, teria fatalmente de, a longo prazo, resultar numa encruzilhada perigosa para a sociedade que a praticou. Também não é solução a ideologia da mestiçagem na forma sutilmente compulsória, apregoada como um alvo a ser atingido no caminho do embranquecimento progressivo da população brasileira. Um crime recente não apaga o crime antigo. E contra essa teoria e prática equivocada nos chama a atenção o cientista e sábio africano-senegalês Cheikh Anta Diop:

Eu creio que a mestiçagem biológica, a mestiçagem cultural, elevada a nível de uma doutrina política aplicada a uma nação é um erro que pode mesmo conduzir a resultados lamentáveis. (...) Isto pode levar a longo prazo a uma crise de identidade dos indivíduos e crise de identidade nacional, como parece ter ocorrido no Egito na baixa era. (...) Eu acredito que se deva deixar as relações prosseguirem naturalmente e não pressionar uma mestiçagem qualquer, o que é um erro político e nada tem a ver com uma abertura e o desenvolvimento de uma civilização multirracial.
(1978:61)

Porque realmente o encontro entre pessoas é ato de opção e escolha individuais, alheio a pressões legais, ideológicas, antropológicas ou sócio-econômicas que, de forma aberta ou subterrânea, preconizam o desaparecimento de uma raça, quer seja na aparência física ou nas expressões de sua cultura e do seu espírito.

O abuso sexual à mulher africana e à mulher negra brasileira é mais do que simples abuso: é genocídio, fácil de constatar no crescimento da população mulata e no desaparecimento da raça negra. E este transe foi mais tarde estabelecido em prática política das classes governantes. Um processo de destruição combinado com outros instrumentos agressivos, durante a escravidão, tais como os maus-tratos, as torturas, a desnutrição,

o trabalho excessivo; tudo isto conjugado, resultava na taxa extremamente alta da mortalidade infantil, e, através desse fenômeno de extermínio, o povo negro-africano jamais poderia, segundo os cálculos das classes dominantes, se tornar um problema ou uma ameaça. Em 1870, a mortalidade infantil entre a população escrava era de 88%: no Rio de Janeiro, a capital do país, a taxa de mortalidade infantil superava a de natalidade em 1,8% (Degler 1971:78). Um retrato numérico terrivelmente sombrio para o futuro dos africanos.

O crime do estupro sexual cometido contra a mulher negro-africana pelo branco ocorreu através de gerações. Até os filhos mulatos, herdeiros de um precário prestígio de seus pais brancos, continuaram a prática dessa violência contra a negra. Como se para aliviar a consciência de culpa, os estratos dominantes ário-masculinos assumem o mulato como uma espécie de chave para a solução do nosso problema racial: na prática isto significa o princípio da liquidação da raça negra simultaneamente com o embranquecimento da população. Mas, a despeito de qualquer aparente vantagem em *status* social na função de ponte étnica entre pretos e brancos, a posição do mulato na sociedade brasileira, em essência, equivale àquela na qual o negro está situado: o mulato sofre a mesma discriminação, igual preconceito e semelhante desdém; não assumindo sua origem africana, aspirando a ser branco e fingindo pertencer a uma sociedade branca, cõide que o desprezo, o mulato incorpora um personagem trágico, em sua desintegração interior e social: sua única saída está no autodesprezo, na rejeição de si mesmo, um fato comum em nosso país.

Antes de tudo, para ilustrar este fenômeno, convém re-ferir-se à posição social da mulata no Brasil. Embora ela seja frequentemente exibida no país e no exterior como o símbolo da nossa «democracia racial», já que a mulata merece ser desejada pelo «branco» brasileiro tão destituído de preconceitos, seu *status* econômico e social eloquentemente depõe a respeito da realidade de sua situação atual e de sua origem histórica.

Imagem da mulata na literatura e na ciência social

Tanto a literatura quanto a música popular têm registrado os aspectos negativos na imagem da mulata. Já no século XVII, quando nossa literatura apenas engatinhava, Gregório de

Matos fixou na poesia satírica que escreveu os traços daquilo que até hoje identifica a mulata: a sensualidade que a transformou em puro símbolo de objeto sexual. No livro de Teófilo de Queiroz Júnior *Preconceito de Cor e a Mulata na Literatura Brasileira*, podemos seguir a marcha do estereótipo da mulata através de várias obras de nossa literatura, entre as quais o autor estuda *Memórias de um Sargento de Milícias*, de Manuel Antônio de Almeida, e sua personagem Vidinha: «...uma rapariga que tinha tanto de bonita como de movediça e leve» (1975:50); a *Escrava Isaura*, de Bernardo Guimarães, diferenciando-se das outras mulatas estudadas, era «de pele clara, embora essa tonalidade não se conserve inalterada, ao longo do romance, escurecendo-se aqui e ali, com indicações significativas para a análise do estereótipo a que pertence. Além de clara, Isaura é de uma retidão moral inabalável, mesmo quando enfrenta a tentação das promessas mais irresistíveis com que lhe acenam, ou quando se defronta com ameaças terríveis» (1975:50); em *O Cortiço*, de Aluísio Azevedo, Rita Baiana, com «um odor sensual de trevos e plantas aromáticas», é a mulata que comparada ao manjerição, baunilha, sapoti, à manjerona, sabe cantar bonito, dança «...com meneios (...) cheios de graça irresistível, simples, primitiva, feita toda de pecado, toda de paraiso, com muito de serpente e muito de mulher» (1975:53); há Maria Olho de Prata no romance de João Felício dos Santos *João Abade*: «...irresponsável, viva, sadia, sem qualquer recato e muito incontinente» (1975:55); mulata «...tão desconhecida, inventada, estranha cor de violeta, os olhos aviando verdes, o corpo enxuto, o avanço dos seios, os finos tornozelos, as pernas de bom cavalo», é a personagem Jini de João Guimarães Rosa na *A Estória de Léléo e Lina* (In: Corpo de Baile):

Com o máximo de animalésca sensualidade da mulata Jini, o autor narra um encontro entre ela e Léléo: «Dando de leve, bateu. Ela não vinha abrir. Bateu forte. Voz não ouviu, nem suspeitou rumor. Mas, quando a Jini apareceu, parava quase nua, e afogueada. Seus olhos escapavam da luz, não queria que ele acendesse o candeeiro, seus olhos fugindo, com as meninas agrandadas, maiores, no centro do verde. Só o abraçou. Sofria pressa

de para ele passar o quente de seu corpo, a onda de estremecimento de sua pele — de mulata cor de violeta. Se ria, sempre dizendo mais amor, até aos cotovelos o coração a espancava. Beijava-o, levava-o; e estava suja de outro homem. . . E estava! (1975:59)

Por fim chegamos à Gabriela famosa de Jorge Amado: *Gabriela, Cravo e Canela*; «o cravo, para seu odor e a canela, para sua cor. Como as duas especiarias, ela também é um apelo aos sentidos, assim sugerida no romance» (1975:60):

Como mulata, Gabriela não foge à regra observada na caracterização das outras já analisadas, ou seja, mostrar-se amoral, ser irresponsável e impudica. . . Mal instalada em casa de Nacib, horas depois, Gabriela é despertada pela volta dele, que a encontra um tanto descomposta em suas vestes. Mas ela não revela constrangimento por isso. «Levantou-se a meio, ficou sentada, sorria tímida.

Não buscava esconder o seio agora visível ao luar. (. .) Ela sorria, era de medo ou era para encorajar? Tudo podia ser, ela parecia uma criança, as coxas e os seios à mostra como se não visse mal naquilo, como se nada soubesse daquelas coisas, fosse toda inocência. (1975:63)

Mas há, ainda, a mulata Ana Mercedes, da *Tenda dos Milagres*, de Jorge Amado também:

« . . . ouro puro da cabeça aos pés, carne perfumada de alecrim, riso de cristal, construção de dengue e de requebro» e tem «infinita capacidade de mentir». De sua atração, diz o autor que no «Jornal da cidade», de onde recebe seu salário «dos donos aos porteiros, passando pela redação, pela

administração e pelas oficinas, enquanto ela ali trafegou, saveiro em navegação de mar revolto, nenhum daqueles pulhas teve outro pensamento, outro desejo senão naufragá-la num dos macios sofás da sala da diretoria (. .) nas vacilantes mesas da redação e da gerência, em cima da velhíssima impressora, das resmas de papel ou do sórdido piso de graxa e porcaria». (1975:107-8)

Teófilo de Queiroz Júnior num pé de página faz este importante comentário:

É curioso, depois do que afirmamos de Jorge Amado, assinalar que este autor, por ocasião do lançamento de seu livro

Tenda dos Milagres, nos Estados Unidos, concedeu entrevista à imprensa americana, exaltando a beleza da mulata e defendendo que:

«Meu país é uma verdadeira democracia racial. . .» (V. *O Estado de S. Paulo* de 9/10/71, p. 8). Tal declaração serve bem para ilustrar quanto é sutil a atuação do preconceito de marca de que é vítima a mulata e do qual é agente o próprio Jorge Amado, que exalta fisicamente mulatas, sem lhes conceder respeitabilidade e nem lhes reconhecer valor para o matrimônio.

Na mesma situação deve ser colocado Di Cavalcanti. Este consagrado pintor brasileiro, autor de telas que estampam belas mulatas apetitosas, declarou certa vez à imprensa: «sempre tive imensa paixão pelas

mulatas. A sua plasticidade, a sensualidade inerente à raça negra (grifo nosso) e aquele olhar triste me encantam. Além disso, sou um pintor de mulheres, um sensual no bom sentido da palavra. A mulata entrou na minha temática como busca de uma síntese do

sensualismo brasileiro na natureza total
(grifo nosso). V. «City News de
São Paulo», de 7/11/1971, p. 9.
(1975:111-112)

Este sociólogo chega à decisiva conclusão de que, muito ao contrário daquilo que é apregoado, a mulata, em lugar de testemunhar a prática de uma democracia racial, «funciona como eficiente recurso de sustentação da situação preconceituosa reinante» (1975:122). Assim, a imagem negativa da mulata está inserida até mesmo em nosso cruzamento de sangue, onde ela é «uma incômoda testemunha»:

Quanto à «oposição à miscigenação» também a encontramos no estereótipo literário da mulata, bastando que se atente para o fato de nenhuma delas ser mãe: nem Vidinha, nem Rita Baiana, nem Jini, nem Gabriela, nem Ana Mercedes. Aqui cabem, contudo, duas ressalvas: uma é referente a Isaura, que, catalogada como branca pelo autor que a produz, talvez se credencie, por essa ressalva da cor, a ter filhos, mas isso seria levar muito longe as inferências. A outra ressalva é a de Jini, que proclama suas pretensões a «mãe-de-família», mas Guimarães Rosa não documenta a consecução desse intento da mulata.
(1975:122)

Com efeito, a literatura apenas registra uma situação de fato: a da mulata como resultado da prostituição sistêmica da raça negra. Situação que possivelmente continuará se atentarmos para a condição de pobreza, penúria e completa destituição a que foi atirada a comunidade afro-brasileira; e as mulheres negras e mulatas são as vítimas acessíveis, vulneráveis à agressão e controle da camada branca dominante.

Melhor é recorrer ao depoimento da própria mulher negra para documentar a lamentável condição de sua vida presente: a jornalista negra Vera Daisy Barcelos recolheu e publicou vários depoimentos de suas irmãs de raça e desgrça sob o título «Mulher Negra», e numa introdução ela afirma:

Se a mulher branca sofre em sua condição de mulher numa sociedade predominantemente patriarcal, a mulher negra tem um outro componente que a torna mais discriminada ainda: a cor. Duplamente rejeitada, a mulher negra aparece como a empregada doméstica, lavadeira, cozinheira, enfim, realizando os serviços que lhe eram típicos na escravidão, hoje, entretanto, tendo sua mais-valia barbaamente explorada. Da ama-de-leite, da menina de recado, da mulher que o branco da Casa-Grande usava quando queria, da cozinheira de forno e fogão, quase 100 anos separam a atual mulher negra daquela da senzala. No entanto, praticamente nada mudou; nem poderia mudar, uma vez que não se modificaram os modos e os meios de produção. Mas ela, individualmente, não aceitou assim tão passivamente esta condição, assim como os negros — ao contrário do que se pensa e se ensina na escola — não foram os eternos pretos dóceis como tanto se apregoa. No século XIX, sua coragem aparece numa Felipa Maria Aranha, que chefou o quilombo de Alcobaça, no Pará. Na Bahia, outra negra participou de várias revoltas escravas, a insurreta africana Luísa Mahin. Esta é a mulher negra que conhecemos: oprimida racial, social e sexualmente, marcada sempre pela inferioridade.
(1978:6)

Outra mulher negra, a Prof. Lélia González, sublinhou os dois papéis reservados à mulher negra: «doméstica» e «mulata», esclarecendo que

... o termo mulata implica a forma mais sofisticada de reificação; ela é nomeada «produto de exportação», ou seja, objeto a ser consumido pelos turistas e pelos nacionais burgueses.
(González 1979:21)

A camada brancóide da nossa sociedade tem por hábito enfatizar como um valor o caráter mestiço do nosso povo, com o apoio e os elogios dos teóricos, cientistas ou não, da ideologia racial dominante. É bom refrescar a nossa memória, pois dos fatos históricos o que nos vem da chamada fusão democrática ou harmoniosa de sangues e raças tem outro nome bem diferente: estupro, assalto sexual à mulher negro-africana. Crime praticado há tempos sob a sanção de toda a estrutura sócio-religiosa e da moral cristã, que se tornou uma normalidade inscrita na categoria dos crimes legais. Há séculos Charles Comte observou:

... a ampla oportunidade de escolherem os senhores, nas sociedades escravocratas, as escravas mais belas e mais sãs para suas amantes.
(em Freyre 1966:626)

Quem eram os tais «senhores» referidos por Comte? Portugueses brutais e ignorantes, via de regra degradados, criminosos expulsos de Portugal, que para o Novo Mundo vinham constituir os primeiros núcleos da família brasileira. Gilberto Freyre os descreve nestas palavras:

No senhor branco o corpo quase que se tornou exclusivamente o *membrum virile*. Mãos de mulher; pés de menino; só o sexo arrogantemente viril.
(Freyre 1966:599)

Aquele homem-pênis vivia estirado nas redes, ocioso, aquecido nas dobras de sua única e consumitiva preocupação: sexo. Enquanto às senhoras, sua tarefa principal, ilhadas na ociosidade mais completa, consistia em gritar ordens às escravas. Do cultivo da preguiça e da indolência, as senhoras brancas atingiam o cultivo do ciúme e do rancor sexual às mulheres negras:

Não são dois nem três, porém muitos os casos de crueldade das senhoras de engenho contra

escravas inermes. Sinhás-moças que mandavam arrancar os olhos de mucamas bonitas e trazê-los à presença do marido, à hora da sobremesa, dentro da compoteira de doce e boiando em sangue ainda fresco.

Baronessas já de idade que por ciúme ou despeito mandavam vender mulatinhas de quinze anos a velhos libertinos.

Outras que espatifavam a salto de botina dentaduras de escravas ou mandavam arrancar as unhas, queimar a cara ou as orelhas.
(Freyre 1966:470)

Um perfeito gabinete de torturas capaz de fazer inveja aos modernos *torquemadas* da ditadura militar, treinados nos métodos mais tecnologicizados e modernos da ciência policial do torturamento do ser humano. Se de um lado a mulher africana se tornou o alvo do rancor das senhoras de engenho, do outro lado ela foi e continua vítima da caça violadora dos brancos. Desde a mais tenra idade ela começa a enfrentar o seu calvário sexual. Um fato que torna revoltante a atitude de certos «estudiosos» de nossas relações raciais que ainda hoje falam desses episódios em termos de sucessos positivos no encontro brasileiro entre pretos e brancos.

É o caso de mais uma vez se perguntar quais seriam os alegados elementos positivos dessas relações. Poder-se-á chamar de relação harmoniosa e/ou compreensiva, a este ritual do estupro, praticado com religioso fervor contra a mulher africana e sua descendente? Todavia, ainda há mais amargura no destino das mulheres negras: o negócio branco do lenocínio:

Às vezes negrinhas de dez, doze anos já estavam na rua se oferecendo a marinheiros enormes, grangazás ruivos que desembarcavam dos veleiros ingleses e franceses com uma fome doida de mulher. E toda essa superexcitação dos gigantes louros, bestiais, descarregava-se sobre mulequinhas; e além da superexcitação, a sífilis; as doenças do mundo — das quatro partes do mundo; as podridões internacionais do sangue.
(Freyre 1966:628)

O que Freyre descreve a respeito do norte e nordeste do país é válido também para a zona sul. Cassiano Ricardo focaliza o proxenetismo dos brancos em São Paulo; conta, por exemplo, que uma negra para serviço doméstico estava tabelada ao preço de 350 oitavas de ouro, e uma mulata de partes chegava ao preço de 800 oitavas. Por que diferença tão violenta entre o valor de uma cozinheira e de uma mulata de partes?

A própria pergunta contém a resposta, não sendo de estranhar que a mulata de partes aparecesse, mais tarde, «carregada de cordões de ouro» para melhor enfeitar a predileção de algum bandeirante mais lírico. (Ricardo 1938:14)

Lirismo para o bandeirante ou para Ricardo, martírio para as mulheres negras, cujo sofrimento lhes é uma ferida aberta na carne até os dias de hoje.

Estes são crimes que jamais se apagarão da memória dos afro-brasileiros. Sabemos que erradicar a memória, suprimir a lembrança da história do negro-africano e seus descendentes, tem sido uma constante preocupação da elite que dirige o país. Mas os negros sabem que sem história, sem passado, não poderá existir um futuro para eles. Futuro que o negro terá de construir desde os escombros da desgraça que pesa sobre sua cabeça. Suprimir a lembrança é um escapismo fácil, no perdão e no esquecimento, do martírio da raça africana, dos crimes cometidos principalmente no corpo e no espírito das mulheres africanas. Sacrificadas impiedosamente não só ao apetite sexual do branco, ao ciúme e despeito das brancas e ao negócio lucrativo da prostituição gerenciada pelos cafetões brancos. Houve mais:

Foram os corpos das negras — às vezes meninas de dez anos — que constituíram, na arquitetura moral do patriarcalismo brasileiro, o bloco formidável que defendeu dos ataques e afoitezas dos *Don Juans* a virtude das senhoras brancas. (Freyre 1966:628/29)

Em outras palavras, isto quer dizer que a degradação moral e humana da mulher negra constituiu a fortaleza defensora

da honra e das virtudes da senhora branca da sociedade brasileira. Em socorro da mulher africana não apareceu ninguém, nenhuma voz clamou aos céus contra tanta impiedade. Nem os jesuítas que tanto defendiam as índias levantaram sua voz, na época poderosa, em favor das escravas. Os sacerdotes católicos se associaram não apenas nos negócios da exploração de negócios sob o trabalho escravo, mas foram também ativos no assalto sexual à mulher negra. A ponto de

Em certas zonas do interior de Pernambuco, tradições maliciosas atribuem aos antigos capelães de engenho a função útil, embora nada seráfica, de procriadores. (Freyre 1966:272)

Esta prática sexual dos eclesiásticos é aplaudida por Gilberto Freyre porque segundo ele os sacerdotes eram garanhões seletos dos mais finos *stocks*, daí resultando uma multidão de mestiços, mulatinhos ilegítimos, alguns destes figurando como exceções de legitimidade. Freyre considera esse fato uma coisa «formidável». Digno, aliás, de nota, é a adjetivação *formidável* que Freyre dispensa a todo um elenco de sucessos melancólicos, tristes ou revoltantes. Bloco *formidável* foram os corpos das mulheres negras sacrificadas em holocausto à virtude das senhoras brancas; *formidável* foi o intercuro sexual (leia-se estupro) dos brancos dos melhores *stocks* com as escravas. Que *formidável* insensibilidade e mistificação considerar «elementos seletos e eugênicos» àqueles criminosos, bandidos comuns, para sempre malditos, violadores do corpo, conspurcadores do espírito das mulheres africanas!

A respeito do papel de escudo da mulher branca que a mulher negra desempenhou no passado, Lélia González nos diz que semelhante fenômeno ocorre no presente, com uma agravante: ela registra a existência de análogo uso em termos econômico-sociais da mulher negra pelo segmento mais supostamente progressista do movimento feminino.

... o atraso político dos movimentos feministas brasileiros é flagrante, na medida em que são liderados por mulheres brancas de classe média. (. . .) O discurso é

predominantemente de esquerda, de ênfase da luta junto ao operariado (. . .)

Todavia, é impressionante o silêncio com relação à discriminação racial. Aqui também se percebe a necessidade de tirar de cena a questão crucial: a libertação da mulher branca se tem feito às custas da exploração da mulher negra. (1979:20)

E assim os negros e negras brasileiros começam a aprender com seus próprios *scholars* os processos e estratégias usados pelas mulheres brancas em detrimento da mulher negra, da mesma forma que os trabalhadores brancos fizeram e ainda fazem se beneficiando com a exploração racial e a discriminação de cor praticada sistematicamente neste país desde a abolição de 1888. Não importa que as mulheres e trabalhadores brancos tenham ou não consciência do mal que estão praticando contra a população negra... Isto não modifica os prejuízos e sofrimentos das massas afro-brasileiras.

QUILOMBISMO:

um conceito científico emergente do processo histórico-cultural das massas afro-brasileiras

BIBLIOGRAFIA

- Barcelos, Vera Daisy (1978) «Mulher Negra», depoimentos, *Tição*, Nº 1, Ano 1, março. Porto Alegre: Editora Paralelo 30 Ltda.
- Degler, Carl N. (1971) *Nem Preto nem Branco — Escravidão e relações raciais no Brasil e nos E. U. A.*, Rio de Janeiro: Editorial Labor.
- Diop, Cheikh Anta (1978) Entrevista a Fred Afalo «Como vai, Anta Diop, meu velho irmão?», *Singular & Plural*, Nº 1, dezembro.
- Freyre, Gilberto (1966) *Casa-Grande & Senzala*, 2 vols., 13ª edição brasileira. Rio de Janeiro: José Olympio Editora.
- González, Lélia (1979) «Cultura, Etnicidade e Trabalho: efeitos lingüísticos e políticos da exploração da mulher». Comunicação apresentada ao 8º Encontro Nacional da Latin American Studies Association, Pittsburgh, abril (mimeografado).
- Moura, Clóvis (1972) *Rebeliões da Senzala — Quilombos Insurreições Guerrilhas*. Rio de Janeiro: Conquista.
- Pierson, Donald (1967) *Negroes in Brazil — A study of race contact at Bahia*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- Queiroz Jr., Teófilo de (1975) *Preconceito de Cor e a Mulata na Literatura Brasileira*. São Paulo: Editora Atica.
- Ricardo, Cassiano (1938) «O negro no bandeirismo paulista», *Revista do Arquivo Municipal*, XLVII, maio. São Paulo: Departamento de Cultura.

Uma proposta do autor aos seus irmãos negros do Brasil.

Memória: a antiguidade do saber negro-africano

Numa passagem anterior do texto deste livro fizemos menção à urgente necessidade do negro brasileiro em recuperar a sua memória. Esta tem sido agredida sistematicamente pela estrutura de poder e dominação há quase 500 anos. Semelhante fato tem acontecido com a memória do negro-africano, vítima, quando não de graves distorções, da mais crassa negação do seu passado histórico.

A memória dos afro-brasileiros, muito ao contrário do que afirmam aqueles historiadores convencionais de visão curta e superficial entendimento, não se inicia com o tráfico escravo e nem nos primórdios da escravização dos africanos, no século XV. Em nosso país, a elite dominante sempre desenvolveu esforços para evitar ou impedir que o negro brasileiro, após a chamada abolição, pudesse assumir suas raízes étnicas, históricas e culturais, desta forma seccionando-o do seu tronco familiar africano. A não ser em função do recente interesse do expansionismo industrial, o Brasil como norma tradicional ignorou o continente africano. Voltou suas costas à África logo que não conseguiu mais burlar a proibição do comércio da carne africana imposta pela Inglaterra aí por volta de 1850. A imigração maciça de europeus ocorreu daí a mais alguns anos, e as classes dominantes enfatizam sua intenção e ação no sentido de arrancar da mente e do coração dos descendentes escravos a imagem da África como uma lembrança positiva de nação, de pátria, de terra nativa; nunca em nosso sistema educativo se ensinou qualquer disciplina que revelasse algum apreço ou respeito às culturas, artes, línguas e religiões de origem africana. E o contato físico do afro-brasileiro com os seus irmãos no continente e na diáspora sempre foi impedido ou dificultado, entre outros obstáculos, pela carência de meios econômicos que permitissem ao negro se locomover e viajar fora do país. Porém nenhum desses empecilhos

... uma verdadeira revolução racial democrática, em nossa era, só pode dar-se sob uma condição: o negro e o mulato precisam tornar-se antibranco, para encarnarem o mais puro radicalismo democrático e mostrar aos brancos o verdadeiro sentido da revolução democrática da personalidade, da sociedade e da cultura.

Florestan Fernandes

O Negro no Mundo dos Brancos

teve o poder de obliterar completamente do nosso espírito e da nossa lembrança a presença viva da Mãe África. E ainda sob o inferno existencial a que estamos sujeitos, essa rejeição das camadas dominantes à África tem funcionado com um fator notavelmente positivo, ajudando a manter coesa a nação negra acima das dificuldades no tempo e no espaço.

Diversificadas são as estratégias e os expedientes que se utilizam contra a memória do negro-africano, os quais ultimamente têm sofrido profunda erosão e irreparável descrédito. Este trabalho é creditado à dedicação e competência de alguns africanos preocupados com a destituição secular que a raça negra tem sofrido face à civilização capitalista euro-norte-americana. Esse grupo de africanos, a um tempo *scholars*, cientistas, filósofos, e criadores de literatura e arte, engloba pessoas do continente africano e da diáspora africana. Quero mencionar alguns desses nomes: Cheikh Anta Diop, do Senegal; Chancellor Williams, dos Estados Unidos; George M. James, da Guiana; Yusef Ben-Jochannan, da Etiópia; Theophile Obenga, do Congo-Brazzaville; Wole Soyinka e Wande Abimbola, da Nigéria, figuram entre os muitos que estão ativos, produzindo obras fundamentais para a África contemporânea e futura. Em campos diferentes, e perspectivas diversas, o esforço desses eminentes irmãos africanos se canaliza rumo à exorcização das falsidades, distorções e negações que há tanto tempo se vêm tecendo em torno da África com o intuito de velar ou apagar a memória do saber, do conhecimento científico e filosófico, e das realizações dos povos de origem negro-africana. A memória do negro brasileiro é parte e partícipe nesse esforço de reconstrução de um passado ao qual todos os afro-brasileiros estão ligados. Ter um passado é ter uma consequente responsabilidade nos destinos e no futuro da nação negro-africana, mesmo enquanto preservando a nossa condição de edificadores deste país e de cidadãos genuínos do Brasil.

Acho oportuno fazer algumas, ainda que breves, referências a certos textos da obra fundamental de Cheikh Anta Diop, principalmente de seu livro *The African Origin of Civilization*, versão em inglês de seleções de *Nations Nègres et Culture* e *Antériorité des Civilisations Nègres*, originalmente publicados em francês. Seja dito de início que o volume apresenta uma confrontação radical e um desafio irresponsível ao mundo acadêmico ocidental e à sua arrogância intelectual, desonestidade científica e

carência ética no tratamento dos povos, civilizações e culturas produzidas pela África. Utilizando-se dos recursos científicos euro-ocidentais — Diop é químico, diretor do laboratório de radiocarbono do IFAN, em Dacar, além de egptólogo, historiador e lingüista — este sábio está reconstruindo a significação e os valores das antigas culturas e civilizações erigidas pelos negro-africanos, as quais por longo tempo têm permanecido obnubiladas pelas manipulações, mentiras, distorções e roubos. São os bens de cultura e civilização e de artes criados pelos nossos antepassados no Egito antigo, os quais eram negros e não um povo de origem branca (ou vermelho escuro) conforme os *scholars* ocidentais do século XIX proclamavam com ênfase tão mentirosa quanto interessada. Vejamos como a esse respeito se manifesta Diop:

O fruto moral da sua civilização está para ser contado entre os bens do mundo negro.

Ao invés de se apresentar à história como um devedor insolvente, este mundo negro é o próprio iniciador da civilização «ocidental» ostentada hoje diante dos nossos olhos.

Matemática pitagórica, a teoria dos quatro elementos de Tales de Mileto, materialismo epicureano, idealismo platônico, judaísmo, islamismo, e a ciência moderna, estão enraizados na cosmogonia e na ciência egípcias.

Só temos que meditar sobre Osíris, o deus-redentor, que se sacrifica, morre e é ressuscitado, uma figura essencialmente identificável a Cristo. (1974:XIV)

As afirmações de Diop se baseiam em rigorosa pesquisa, em rigoroso exame e rigorosa conclusão, não deixando margem para dúvidas ou discussões. E isto longe de pretender aquele dogmatismo que sempre caracteriza as certezas «científicas» do mundo ocidental. O que Diop fez foi simplesmente derruir as estruturas supostamente definitivas do conhecimento «universal» no que respeita à antiguidade egípcia e grega. Gostem ou não gostem, os ocidentais têm de tragar verdades como esta:

... quatro séculos antes da publicação de «A mentalidade primitiva» de Lévy-Bruhl, a África negra muçulmana comentava sobre a lógica formal de Aristóteles (a qual ele plagiou do Egito negro) e era um especialista em dialética.

(Diop 1963:212)

E isto, não esqueçamos, acontecia quase 500 anos antes que ao menos tivessem nascido Hegel ou Karl Marx. . .

Diop revolve todo o processo da mistificação de um Egito fundamentalmente negro e que se tornou branco por artes da magia européia dos egiptólogos. Refere ele como após a campanha militar de Bonaparte no Egito, em 1799, e depois que os hieróglifos da pedra Rosetta foram decifrados por Champollion, o jovem, em 1822, os egiptólogos se desarticularam atônitos diante da grandiosidade das descobertas reveladas.

Eles geralmente a reconheceram como a mais antiga civilização, a que tinha engendrado todas as outras. Mas com o imperialismo, sendo o que é, tornou-se crescentemente «inadmissível» continuar aceitando a teoria evidente até então — de um Egito negro. O nascimento da egiptologia foi assim marcado pela necessidade de destruir a memória de um Egito negro, a qualquer custo, em todas as mentes.

Daí em diante, o denominador comum de todas as teses dos egiptólogos, sua relação íntima e profunda afinidade, pode ser caracterizado como uma tentativa desesperada de refutar essa opinião [do Egito ser negro].

Quase todos os egiptólogos enfatizaram sua falsidade como uma questão fechada. (1974:45)

Desta posição intelectual em diante, como procederam os egiptólogos? Como negar a realidade egípcia, essencialmente negra, a qual não apresentava contradições científicas realmente confiáveis ou válidas? Não possuindo argumentos ou ra-

zões para refutar a verdade, exposta pelos antigos que viram o Egito de perto, alguns egiptólogos preferiram guardar silêncio sobre a questão; outros, mais obsessivos em seu irracionalismo, optaram pelo caminho da rejeição dogmática, infundada e indignada. De um modo geral todos

Eles se lamentavam que um povo tão normal como os egípcios antigos pudessem ter feito tão grave erro e desta forma criar tantas dificuldades e delicados problemas para os especialistas modernos. (Diop 1974:45)

A pretensão de eurocentrismo nesse episódio se expõe de corpo inteiro. Lembra o exemplo de um típico escritor do «progressismo» brasileiro: o racista Monteiro Lobato quando acusa o negro-africano de haver provocado graves problemas para o Brasil com a miscigenação, a tão celebrada mistura de sangue negro e branco. . . Mas voltamos aos egiptologistas: eles prosseguiram obstinadamente o vão esforço de provar «cientificamente» uma origem branca para a antiga civilização do Egito negro.

Quanto a Diop, compassivo e humano diante do feroz dogmatismo dos egiptólogos brancos, revelou bastante paciência e gentileza explicando-lhes que não alegava superioridade racial ou qualquer gênio especificamente negro naquela constatação puramente científica de que a civilização do Egito antigo fora erigida por um povo negro. O sucesso, explicou-lhe Diop, resultou de fatores históricos, de condições mesológicas — clima, recursos naturais, etc. — somados a outros elementos não-raciais. Tanto assim foi que, mesmo tendo-se expandido por toda a África negra, do centro e do oeste do continente, a civilização egípcia, ao embate de outras influências e situação histórica diversa, entrou num processo de desintegração e franco retrocesso. O importante é sabermos alguns dos fatores que contribuíram para a edificação da civilização egípcia, entre os quais Diop enumera estes: resultado de acidente geográfico que condicionou o desenvolvimento político-social dos povos que viviam às margens do vale do Nilo; as inundações que forçavam providências coletivas de defesa e sobrevivência, situação que favorecia a unidade e excluía o egoísmo individual ou pessoal.

Nesse contexto surgiu a necessidade de uma autoridade central coordenadora da vida e das atividades em comum. A invenção da geometria nasceu da necessidade da divisão geográfica, e todos os demais avanços foram obtidos no esforço de atender uma carência requerida pela sociedade.

Um pormenor interessa particularmente à memória do negro brasileiro: aquele onde Diop menciona as relações do antigo Egito com a África negra, de modo específico com os Yorubas. Parece que tais relações foram tão íntimas a ponto de se poder «considerar como um fato histórico a posseção conjunta do mesmo *habitat* primitivo pelos Yorubas e Egípcios». Diop levanta a hipótese de que a latinização de Horus, filho de Osíris e Isis, resultou no apelativo Orixá. Seguindo essa pista de estudo comparativo, ao nível da lingüística e outras disciplinas, Diop cita J. Olumide Lucas em *The religion of the Yorubas*, o qual traça os laços egípcios do seu povo Yoruba concluindo que tudo leva à verificação do seguinte: a) uma similaridade ou identidade de linguagem; b) uma similaridade ou identidade de crenças religiosas; c) uma similaridade ou identidade de idéias e práticas religiosas; d) uma sobrevivência de costumes, lugares, nomes de pessoas, objetos, etc. (Diop 1974:184; Lucas 1978:18).

Meu objetivo aqui é o de apenas chamar a atenção para esta significativa dimensão da antiguidade da memória afro-brasileira. Obviamente este é um assunto extenso e complexo cuja seriedade requer e merece a reflexão das pessoas interessadas numa revisão crítica das definições e julgamentos pejorativos que há séculos pesam sobre os povos negro-africanos. Um futuro melhor para o negro tanto exige uma nova realidade em termos de pão, moradia, saúde, trabalho, como requer um outro clima moral e espiritual de respeito às componentes mais sensíveis da personalidade negra expressas em sua religião, cultura, história, costumes, etc.

Não é lícito para o verdadeiro movimento revolucionário negro o uso ou a adoção de *slogans* e/ou palavras de ordem de um esquerdismo ou democratismo vindos de fora. A revolução negra produz seus historiadores, sociólogos, antropólogos, pensadores, filósofos e cientistas políticos. Tal imperativo se aplica também ao movimento afro-brasileiro.

Consciência negra e sentimento quilombista

Numa perspectiva mais restrita, a memória do negro brasileiro atinge uma etapa histórica decisiva no período escravocrata que se inicia por volta de 1500, logo após a «descoberta» do território e os atos inaugurais dos portugueses tendo em vista a colonização do país. Excetuando os índios, o africano escravizado foi o primeiro e único trabalhador, durante três séculos e meio, a erguer as estruturas deste país chamado Brasil. Creio ser dispensável evocar neste instante o chão que o africano regou com seu suor, lembrar ainda uma vez mais os canaviais, os algodoados, o ouro o diamante e a prata, os cafezais, e todos os demais elementos da formação brasileira que se nutriram no sangue martirizado do escravo. O negro está longe de ser um arrivista ou um corpo estranho: ele é o próprio corpo e alma deste país. Mas a despeito dessa realidade histórica inegável e incontestável, os africanos e seus descendentes nunca foram e não são tratados como iguais pelos segmentos minoritários brancos que complementam o quadro demográfico nacional. Estes têm mantido a exclusividade do poder, do bem-estar e da renda nacional.

É escandaloso notar que porções significativas da população brasileira de origem européia começaram a chegar ao Brasil nos fins do século passado como imigrantes pobres e necessitados. Imediatamente passaram a destruir de privilégios que a sociedade convencional do país, essencialmente racista, lhes concedeu como parceiros de raça e de supremacismo eurocentrista. Tais imigrantes não demonstraram nem escrúpulo e nem dificuldades em assumir os preconceitos raciais contra o negro-africano, vigentes aqui e na Europa, se beneficiando deles e preenchendo as vagas no mercado de trabalho que se negava aos ex-escravos e seus descendentes. Estes foram literalmente expulsos do sistema de trabalho e produção à medida que se aproximava a data «aboliconista» de 13 de maio de 1888.

Tendo-se em vista a condição atual do negro à margem do emprego ou degradado no semi-emprego e subemprego; levando-se em conta a segregação residencial que lhe é imposta pelo duplo motivo de raça e pobreza, destinando-lhe como áreas de moradias *ghettos* de várias denominações: favelas, alagados, porões, mocambos, invasões, conjuntos populares ou «residenciais»; considerando-se a permanente brutalidade policial e as

prisões arbitrárias motivadas pela cor de sua pele, compreende-se por que todo negro consciente não tem a menor esperança de que uma mudança progressista possa ocorrer *espontaneamente* em benefício da comunidade afro-brasileira. As favelas pululam em todas as grandes cidades: Rio de Janeiro, São Paulo, Salvador, Recife, Brasília, podem ser apontadas como exemplos. A cifra dos favelados exprime em si mesma a desgraça crescente no quociente alto que apresenta. Para ilustrar lembro os dados do Departamento do Serviço Social de São Paulo, publicados pelo *O Estado de S. Paulo* de 16 de agosto de 1970, os quais denunciavam que mais de 60% da população paulistana vive em condições precaríssimas; se não esquecermos de que São Paulo é a cidade brasileira melhor servida de instalações de água e esgoto, poderemos fazer uma idéia mais aproximada das impossíveis condições higiênicas em que vegetam os afro-brasileiros por esse país afora. Em Brasília, segundo a revista *Veja* de 8 de outubro de 1969, entre os 510.000 habitantes da capital federal, 80.000 eram favelados. Enquanto no Rio de Janeiro a porcentagem de favelados oscila entre 40 a 50 por cento da população. Os racistas de qualquer cor, sob a máscara de «apenas» reacionários, dirão que os *ghettos* existem distarçados em favelas em várias cidades européias, não sendo um fenômeno tipicamente brasileiro. Certo. A tipicidade está em que a maioria absoluta dos favelados brasileiros, cerca de 95%, são de origem africana. Este detalhe caracteriza uma irrefutável segregação racial de fato. Isto no que concerne à população negra urbana. Entretanto, cumpre ressaltar que a maioria dos descendentes escravos ainda vegeta nas zonas rurais, escrava de uma existência parasitária, numa situação de desemprego total. Pode-se dizer que não vivem uma vida de seres humanos.

E como sobrevive o segmento citadino da população afro-brasileira? Constitui uma categoria denominada pelo Anuário Estatístico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de «empregados em serviços». Uma estranha qualificação ou eufemismo para o subemprego e o semi-emprego, que rotula quase quatro milhões e meio de brasileiros (Quartim 1971:152). Tal eufemismo surpreende porque nessa classificação se incluem os empregados sem ordenado fixo, isto é, biscoiteiros vivendo a pequena aventura diária de engraxar sapatos, lavar carros, entregar encomendas, transmitir recado, a venda

ambulante de doces, frutas, etc., tudo à base da remuneração miserável do centavo.

Este é um retrato imperfeito de uma situação mais grave, a qual tem sido realidade em todo o decorrer de nossa história. Desta realidade é que nasce a necessidade urgente do negro de defender sua sobrevivência e de assegurar a sua existência de ser. Os quilombos resultaram dessa exigência vital dos africanos escravizados, no esforço de resgatar sua liberdade e dignidade através da fuga ao cativeiro e da organização de uma sociedade livre. A multiplicação dos quilombos fez deles um autêntico movimento amplo e permanente. Aparentemente um acidente esporádico no começo, rapidamente se transformou de uma improvisação de emergência em metódica e constante vivência das massas africanas que se recusavam à submissão, à exploração e à violência do sistema escravista. O quilombismo se estruturava em formas associativas que tanto podiam estar localizadas no seio de florestas de difícil acesso que facilitava sua defesa e sua organização econômico-social própria, como também assumiram modelos de organizações permitidas ou toleradas, freqüentemente com ostensivas finalidades religiosas (católicas), recreativas, beneficentes, esportivas, culturais ou de auxílio mútuo. Não importam as aparências e os objetivos declarados: fundamentalmente todas elas preencheram uma importante função social para a comunidade negra, desempenhando um papel relevante na sustentação da continuidade africana. Genuínos focos de resistência física e cultural. Objetivamente, essa rede de associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afichés, escolas de samba, gafieiras foram e são os quilombos legalizados pela sociedade dominante; do outro lado da lei se erguem os quilombos revelados que conhecemos. Porém tanto os permitidos quanto os «ilegais» foram uma unidade, uma única afirmação humana, étnica e cultural, a um tempo integrando uma prática de libertação e assumindo o comando da própria história. A este complexo de significações, a esta *praxis* afro-brasileira, eu denomino de quilombismo.

A constatação fácil do enorme número de organizações que se intitularam no passado e se intitulam no presente de Quilombo e/ou Palmares testemunha o quanto o exemplo quilombista significa como valor dinâmico na estratégia e na tática de sobrevivência e progresso das comunidades de origem afri-

cana. Com efeito, o quilombismo tem se revelado fator capaz de mobilizar disciplinadamente as massas negras por causa do profundo apelo psicossocial cujas raízes estão entranhadas na história, na cultura e na vivência dos afro-brasileiros. O Movimento Negro Unificado Contra o Racismo e a Discriminação Racial assim registra seu conceito quilombola ao definir o «Dia da Consciência Negra»:

Nós, negros brasileiros, orgulhosos por descendermos de Zumbi, líder da República Negra dos Palmares, que existiu no

Estado de Alagoas, de 1595 a 1695, desafiando o domínio português e até holandês, nos reunimos hoje, após 283 anos, para declarar a todo o povo brasileiro nossa verdadeira e efetiva data: 20 de novembro,

Dia Nacional da Consciência Negra! Dia da morte do grande líder negro nacional, Zumbi, responsável pela primeira e única tentativa brasileira de estabelecer uma sociedade democrática, ou seja, livre, e em

que todos — negros, índios e brancos — realizaram um grande avanço político, econômico e social. Tentativa esta que sempre esteve presente em todos os quilombos. (1978)

A continuidade dessa consciência de luta político-social se estende por todos os Estados onde existe significativa população de origem africana. O modelo quilombista vem atuando como idéia-força, energia que inspira modelos de organização dinâmica desde o século XV. Nessa dinâmica quase sempre heróica, o quilombismo está em constante reatualização, atendendo às exigências do tempo histórico e situações do meio geográfico. Circunstância que impôs aos quilombos diferenças em suas formas organizativas. Porém no essencial se igualavam. Foram (e são), nas palavras da historiadora Beatriz Nascimento, «um local onde a liberdade era praticada, onde os laços étnicos e ancestrais eram revigorados» (1979:17). Esta estudiosa mulher negra afirma ter o quilombo exercido «um papel fundamental na consciência histórica dos negros» (1979:18).

Percebe-se o ideal quilombista difuso, porém consistente, permeando todos os níveis da vida negra e os mais recônditos meandros ou/e refolhos da personalidade afro-brasileira. Um ideal forte e denso que via de regra permanece reprimido pelas estruturas dominantes, outras vezes é sublimado através dos vários mecanismos de defesa fornecidos pelo inconsciente individual ou coletivo. Mas também acontece às vezes o negro se apropriar dos mecanismos que a sociedade dominante concedeu ao seu protagonismo com a maliciosa intenção de controlá-lo. Nessa reversão do alvo, o negro se utiliza dos propósitos não-confessados de domesticação qual *boomerang* ofensivo. É o exemplo que nos deixou Candeia, compositor de sambas e negro inteligentemente dedicado à redenção do seu povo. Organizou a Escola de Samba Quilombo, nos subúrbios do Rio de Janeiro, com um profundo senso do valor político-social do samba em função do progresso da coletividade negra. Este importante membro da família quilombista faleceu recentemente, mas até o instante derradeiro ele manteve uma lúcida visão dos objetivos da entidade que fundou e presidiu no rumo dos interesses mais legítimos do povo afro-brasileiro. Basta folhear o livro de sua autoria e de Isnard, e ler trechos como este:

Quilombo — Grêmio Recreativo Arte Negra (. . .) nasceu da necessidade de se preservar toda a influência do afro na cultura brasileira. Pretendemos chamar a atenção do povo brasileiro para as raízes da arte negra brasileira. (1978:87)

A posição do «Quilombo» é principalmente contrária à importação de produtos culturais prontos e acabados produzidos no exterior. (1978:88)

Neste último trecho os autores tocam num ponto importante do quilombismo: o caráter nacionalista do movimento. Nacionalismo aqui não deve ser traduzido como xenofobismo. Sendo o quilombismo uma luta antiimperialista, se articula ao pan-africanismo e sustenta radical solidariedade com todos os povos em luta contra a exploração, a opressão, o racismo e as desigualdades motivadas por raça, cor, religião ou ideologia.

Num folheto intitulado *90 anos de abolição*, publicado pela Escola de Samba Quilombo, Candeia registra que

Foi através do Quilombo, e não do movimento abolicionista, que se desenvolveu a luta dos negros contra a escravidão. (1978:7)

E o movimento quilombista está longe de haver esgotado seu papel histórico. Está tão vivo hoje quanto no passado, pois a situação das camadas negras continua a mesma, com pequenas alterações de superfície. Candeia prossegue:

Os quilombos eram violentamente reprimidos, não só pela força do governo, mas também por indivíduos interessados no lucro que teriam devolvendo os fugitivos a seus donos.

Esses especialistas em caçar escravos fugidos ganharam o nome de triste memória: capitães-de-mato. (1978:5)

A citação dos capitães-de-mato é importante: via de regra eram eles mulatos, isto é, negros de pele clara assimilados pela classe dominante. Em nossos dias ainda podemos encontrar centenas, milhares, desses negros que vivem uma existência ambígua. Não pelo fato de possuírem o sangue do branco opressor, mas porque internalizando como positiva a ideologia do embranquecimento (o branco é o superior e o negro o inferior) se distanciam das realidades do seu povo e se prestam ao papel de auxiliares das forças repressivas do supremacismo branco. E tanto ontem quanto hoje, os serviços que se prestam à repressão se traduzem em lucro social e lucro pecuniário.

Nosso Brasil é tão vasto, ainda tão desconhecido e despovoado que podemos supor, sem grande margem de erro, que existem muitas comunidades negras vivendo isoladas, sem ligação ostensiva com as pequenas cidades e vilas do interior do país. Serão diminutas localidades rurais, desligadas do fluxo principal da vida do país, e mantendo estilos e hábitos de vida africana, ou quase, sob um regime de agricultura coletiva de subsistência ou sobrevivência. Podem até mesmo usar o idioma

original trazido da África, estropiado, é bem verdade, porém mesmo assim linguagem africana conservada na espécie de quilombismo em que vivem. As vezes podem até ganhar notícias extensas nas páginas da imprensa, conforme ocorreu à comunidade do Cafundó, situada nas imediações de Salto de Pirapora, no Estado de São Paulo. Os membros da comunidade herdaram uma fazenda deixada pelo antigo senhor, e não faz muito tempo as terras estavam sendo invadidas por latifundiários das vizinhanças. Obviamente brancos, esses latifundiários, com mentalidade escravocrata, não podem aceitar que um grupo de descendentes africanos possua uma propriedade imobiliária. Este não é um fato único, mas foi aquele que ganhou maior publicidade, mobilizando os negros paulistas em sua defesa. Ao visitar pela primeira vez a cidade de Conceição de Mato Dentro, em Minas Gerais, em 1975, tive oportunidade de me encontrar com um dos moradores de uma comunidade negra daquelas redondezas semelhante a Cafundó. Também herdaram a propriedade, segundo me relatou o dito morador, negro de 104 anos, ágil de inteligência e de pernas. Caminhava quase todos os dias cerca de 10 quilômetros a pé, e assim mantinha o contato do seu povo com a cidadezinha de Mato Dentro.

O avanço de latifundiários e de especuladores de imóveis nas terras da gente está pedindo uma investigação ampla e funda. Este é um fenômeno que ocorre tanto nas zonas rurais como nas cidades. Vale a pena transcrever, a respeito, trechos de uma nota estampada em *Veja*, seção «Cidades», a 10 de dezembro de 1975, página 52:

Desde sua remota aparição em Salvador, há quase dois séculos, os terreiros de Candomblé foram sempre fustigados por severas restrições policiais. E, pelo menos nos últimos vinte anos, o cerco movido pela polícia foi sensivelmente fortalecido por um poderoso aliado — a expansão imobiliária, que se estendeu às áreas distantes do centro da cidade onde ressoavam os atabaques. Mais ainda, em nenhum momento a Prefeitura esboçou barricadas legais para proteger esses redutos da cultura afro-brasileira — embora a capital baiana arrecadasse gordas divisas

com a exploração do turismo fomentado pela magia dos orixás. (. . .) E nunca se soube da aplicação de sanções para os inescrupulosos proprietários de terrenos vizinhos às casas de culto, que se apossam impunemente de áreas dos terreiros. Foi assim que, em poucos anos, a Sociedade Beneficente São Jorge do Engenho Velho, ou terreiro da Casa Branca, acabou perdendo metade de sua antiga área de 7.500 metros quadrados. Mais infeliz ainda, a Sociedade São Bartolomeu do Engenho Velho da Federação, ou Candomblé de Bogum, assiste impotente à veloz redução do terreno sagrado onde se ergue a mítica «árvore de Azaudonor» — trazida da África há 150 anos — e periodicamente agredida por um vizinho que insiste em podar seus galhos mais frondosos.

Com todo fundamento o cineasta Rubem Confete denunciou recentemente, numa mesa-redonda patrocinada pelo *Pasquim* (14-9-1979, p. 4):

Quanto foi roubado dos negros! Conheço cinco famílias que perderam todas as suas terras para o Governo e para a Igreja Católica.

Jurandir Santos Melo era proprietário das terras desde o atual aeroporto de Salvador até a cidade. Hoje é um simples motorista, vivendo de pequenos cachês. A família de Ofélia Pittman possuía toda a parte que hoje é o Mackenzie. A coisa foi mais séria do que se pensa, porque houve época em que o negro tinha representatividade e uma força econômica.

Eis como a sociedade dominante apertou o cerco da destituição, da fome e do genocídio dos descendentes africanos. Até os poucos, as raras exceções que por um milagre conseguiram ultrapassar a fronteira implacável da miséria, ou as instituições religiosas que ocupavam há séculos determinado espaço, se

vêm de uma hora para outra invadidos em suas propriedades e usurpados em suas terras!

Quilombismo: um conceito científico histórico-social

Para os africanos escravizados assim como para os seus descendentes «libertos», tanto o Estado colonial português quanto o Brasil — colônia, império e república — têm uma única e idêntica significação: um estado de terror organizado contra eles. Um Estado por assim dizer *natural* em sua iniquidade fundamental, um Estado *naturalmente* ilegítimo. Porque tem sido a cristalização político-social dos interesses exclusivos de um segmento elitista, cuja aspiração é atingir o *status* ário-europeu em estética racial, em padrão de cultura e civilização. Este segmento tem sido o maior beneficiário da espoliação que em todos os sentidos tem vitimado as massas afro-brasileiras ao longo da nossa história. Conscientes da extensão e profundidade dos problemas que enfrenta, o negro sabe que sua oposição ao que aí está não se esgota na obtenção de pequenas reivindicações de caráter empregatício ou de direitos civis, no âmbito da dominante sociedade capitalista-burguesa e sua decorrente classe média organizada. O negro já compreendeu que terá de derrotar todas as componentes do sistema ou estrutura vigente, inclusive a sua *intelligentsia* responsável pela cobertura ideológica da opressão através da teorização «científica» seja de sua inferioridade biossocial, da miscigenação sutilmente compulsória ou da criação do mito da «democracia racial». Essa «intelligentsia», aliada a mentores europeus e norte-americanos, fabricou uma «ciência» histórica ou humana que ajudou a desumanização dos africanos e seus descendentes para servir os interesses dos opressores eurocentristas. Uma ciência histórica que não serve à história do povo de que trata está negando-se a si mesma. Trata-se de uma presunção cientificista e não de uma ciência histórica verdadeira.

Como poderiam as ciências humanas, históricas — etnologia, economia, história, antropologia, sociologia, etc., — nascidas, cultivadas e definidas para povos e contextos sócio-econômicos diferentes, prestar útil e eficaz colaboração ao conhecimento do negro — sua realidade existencial, seus problemas e aspirações e projetos? Seria a ciência social elaborada na Europa ou nos Estados Unidos tão universal em sua apli-

cação? A raça negra conhece na própria carne a falaciosidade do universalismo e da isenção dessa «ciência». Aliás, a idéia de uma ciência histórica pura e universal está ultrapassada. O conhecimento científico que os negros necessitam é aquele que os ajude a formular teoricamente — de forma sistemática e consistente — sua experiência de quase 500 anos de opressão. Haverá erros ou equívocos inevitáveis em nossa busca de racionalidade do nosso sistema de valores, em nosso esforço de autodefinição de nós mesmos e de nosso caminho futuro. Não importa. Durante séculos temos carregado o peso dos crimes e dos erros do eurocentrismo «científico», os seus dogmas impostos em nossa carne como marcas ígneas da verdade definitiva. Agora devolvemos ao obstinado segmento «branco» da sociedade brasileira as suas mentiras, a sua ideologia de supremacismo europeu, a lavagem cerebral que pretendia tirar a nossa humanidade, a nossa identidade, a nossa dignidade, a nossa liberdade. Proclamando a falência da colonização mental eurocentrista, celebramos o advento da libertação quilombista.

O negro tragou até à última gota os venenos da submissão imposta pelo escravismo, perpetuada pela estrutura do racismo psicossócio-cultural que mantém atuando até os dias de hoje. Os negros têm como projeto coletivo a ereção de uma sociedade fundada na justiça, na igualdade e no respeito a todos os seres humanos, na liberdade; uma sociedade cuja natureza intrínseca torne impossível a exploração econômica e o racismo. Uma democracia autêntica, fundada pelos destituídos e os deserdados deste país, aos quais não interessa a simples restauração de tipos e formas caducas de instituições políticas, sociais e econômicas as quais serviriam unicamente para procrastinar o advento de nossa emancipação total e definitiva que somente pode vir com a transformação radical das estruturas vigentes. Cabe mais uma vez insistir: não nos interessa a proposta de uma adaptação aos moldes de sociedade capitalista e de classes. Esta não é a solução que devemos aceitar como se fora mandamento inelutável. Confiamos na idoneidade mental do negro, e acreditamos na reinvenção de nós mesmos e de nossa história. Reinvenção de um caminho afro-brasileiro de vida fundado em sua experiência histórica, na utilização do conhecimento crítico e inventivo de suas instituições golpeadas pelo colonialismo e o racismo. Enfim reconstruir no presente uma sociedade dirigida

ao futuro, mas levando em conta o que ainda for útil e positivo no acervo do passado.

A segurança de um futuro melhor para as massas negras não se inclui nos dispositivos da chamada «lei de segurança nacional». Esta é a segurança das elites dominantes, dos seus lucros e compromissos com o capital interno ou estrangeiro, privado ou estatal. A segurança da «ordem» econômica, social e política em vigor é aquela associada e inseparável das teorias «científicas» e dos parâmetros culturais e ideológicos engendrados pelos opressores e exploradores tradicionais da população afro-brasileira.

Um instrumento conceitual operativo se coloca, pois, na pauta das necessidades imediatas da gente negra brasileira. O qual não deve e não pode ser fruto de uma maquinação cerebral arbitrária, falsa e abstrata. Nem tampouco um elenco de princípios importados, elaborados a partir de contextos e de realidades diferentes. A cristalização dos nossos conceitos, definições ou princípios deve exprimir a vivência de cultura e de *praxis* da coletividade negra. Incorporar nossa integridade de ser total, em nosso tempo histórico, enriquecendo e aumentando nossa capacidade de luta.

Precisamos e devemos codificar nossa experiência por nós mesmos, sistematizá-la, interpretá-la e tirar desse ato todas as lições teóricas e práticas conforme a perspectiva exclusiva dos interesses das massas negras e de sua respectiva visão de futuro. Esta se apresenta como a tarefa da atual geração afro-brasileira: edificar a ciência histórico-humanista do quilombismo.

Quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunidade existencial. Repetimos que a sociedade quilombola representa uma etapa no progresso humano e sócio-político em termos de igualitarismo econômico. Os precedentes históricos conhecidos confirmam esta colocação. Como sistema econômico, o quilombismo tem sido a adequação ao meio brasileiro do comunitarismo e/ou ujamaísmo da tradição africana. Em tal sistema as relações de produção diferem basicamente daquelas prevalecentes na economia espoliativa do trabalho, chamada capitalismo, fundada na razão do lucro a qualquer custo, principalmente o lucro obtido com o sangue do africano escravizado. Compasso e ritmo do quilombismo se conjugam aos mecanismos

operativos do sistema, articulando os diversos níveis da vida coletiva cuja dialética interação propõe e assegura a realização completa do ser humano. Nem propriedade privada da terra, dos meios de produção e de outros elementos da natureza. Todos os fatores e elementos básicos são de propriedade e uso coletivo. Uma sociedade criativa no seio da qual o trabalho não se define como uma forma de castigo, opressão ou exploração; o trabalho é antes uma forma de libertação humana que o cidadão desfruta como um direito e uma obrigação social. Liberto da exploração e do jugo embrutecedor da produção tecnocapitalista, a desgraça do trabalhador deixará de ser o sustentáculo de uma sociedade burguesa parasitária que se regozija no ócio de seus jogos e futilidades.

Os quilombolas dos séculos XV, XVI, XVII, XVIII e XIX nos legaram um patrimônio de prática quilombista. Cumpre aos negros atuais manter e ampliar a cultura afro-brasileira de resistência ao genocídio e de afirmação da sua verdade. Um método de análise, compreensão e definição de uma experiência concreta, o quilombismo expressa a ciência do sangue escravo, do suor que este derramou enquanto pés e mãos edificadores da economia deste país. Um futuro de melhor qualidade para as massas afro-brasileiras só poderá ocorrer pelo esforço enérgico de organização e mobilização coletiva, tanto das massas negras como das inteligências e capacidades escolarizadas da raça para a enorme batalha no fronte da criação teórico-científica. Uma teoria científica inextricavelmente fundida à nossa prática histórica que efetivamente contribua à salvação do povo negro, o qual vem sendo inexoravelmente exterminado. Seja pela matança direta da fome, seja pela miscigenação compulsória, pela assimilação do negro aos padrões e ideais ilusórios do lucro ocidental. Não permitamos que a derrocada desse mundo racista, individualista e inimigo da felicidade humana afete a existência futura daqueles que efetiva e plenamente nunca a ele pertenceram: nós, negro-africanos e afro-brasileiros.

Condenada a sobreviver rodeada ou permeada de hostilidade, a sociedade afro-brasileira tem persistido nesses quase 500 anos sob o signo de permanente tensão. Tensão esta que consubstancia a essência e o processo do quilombismo.

Assegurar a condição humana das massas afro-brasileiras, há tantos séculos tratadas e definidas de forma humilhante e opressiva, é o fundamento ético do quilombismo. Deve-se assim

compreender a subordinação do quilombismo ao conceito que define o ser humano como o seu objeto e sujeito científico, dentro de uma concepção de mundo e de existência na qual a ciência constitui uma entre outras vias do conhecimento.

Estudos sobre o branco

Devemos impedir por todos os meios, nós os descendentes negro-africanos, que a confusão e a falência das bases do chamado mundo ocidental branco derroguem aquilo que há de mais valioso e profundo em nossa natureza, cultura e experiência. Conhecer o inimigo e/ou adversário, desde dentro, significa atuar em autodefesa. Consequentemente devemos nos preparar para estudar o branco e seus impulsos agressivos.

Aqui estou reatando uma idéia antiga do escritor Fernando Góis, mais tarde retomada por Guerreiro Ramos. Na mesma direção também houve constante pregação na militância do saudoso irmão negro Aguinaldo de Oliveira Camargo; no auditório do I Congresso do Negro Brasileiro (Rio, 1950), ressoaram estas palavras sábias de Aguinaldo:

Reeduquemos o branco para que ele aprenda a respeitar a criança negra, a respeitar o doutor negro, a empregada negra, para que aprenda a casar-se com a mulher negra.
(Nascimento 1968:231)

É na mesma linha de raciocínio que se situa mais um trecho de Cheikh Anta Diop; em vários pontos-chaves de sua obra, Diop abordou a questão, num deles afirmou referindo-se às idiossincrasias dos branco-europeus:

Não há absolutamente dúvidas de que a raça branca, a qual apareceu pela primeira vez durante o Alto Paleolítico — em torno de 20.000 antes de Cristo —, era o produto de um processo de despigmentação. (. . .) . . . não há dúvida de que o panorama cultural desses protobrancos era eventualmente condicionado durante a época glacial pelas

condições extremamente duras do seu «berço nórdico» até o momento de seus movimentos migratórios rumo às áreas sulistas em torno de 1.500 anos antes de Cristo.

Moldados por seu berço ambiental, aqueles primeiros nômades brancos indubitavelmente desenvolveram uma consciência social típica do ambiente hostil ao qual estiveram confinados por um longo período. A xenofobia foi um dos traços de sua consciência social.

A hierarquização patriarcal outra. (...) Penso que a Dra. Welsing tem corretamente examinado e que a origem do racismo nós estamos para encontrar num definitivo reflexo defensivo. (Diop 1976:34)

Diop e a Dra. Welsing portanto afirmam que a psicopatologia do branco não se radica em sua natureza biológica. Ao contrário, trata-se de um fenômeno de caráter histórico: os brancos tinham medo porque se sentiam inferiores em número e em avanço cultural. Sua válvula de segurança consistiu na ereção do racismo: a superioridade da raça branca e a contrapartida da inferioridade das outras raças, negra, amarela e índias.

Tive a oportunidade de formalizar a sugestão de Fernando Góis e Guerreiro Ramos quando propus em um seminário que estava ministrando na Universidade de Ife que os africanos deviam promover um Congresso Internacional para estudar os brancos da Europa e seu prolongamento arianoide no Brasil. A ciência negro-africana examinaria o fenômeno mental e psiquiátrico que motivou os europeus a escravizarem outros seres humanos, seus irmãos, com uma brutalidade sádica sem precedentes na história dos homens. Escrutinaria, a ciência negra, em suas origens psiconeurológicas e psicocriminológicas, a necessidade emocional que leva o branco a tentar justificar seus atos de assassinio, tortura, pilhagem, roubo e estupro com fantasias absurdas denominadas, por exemplo, de «carga do homem branco», «destino manifesto», «civilizar os selvagens», «cristianizar os pagãos», «filantropia», «imperativo econômico», «miscigenação», «democracia racial», «assimilação» e outras

metáforas que não conseguem ocultar os sintomas que denunciavam uma mórbida compulsão cultivada por uma civilização de fundamentos decididamente patológicos. Anotaria a ciência negra as dimensões e o peso da massa encefálica bem como a forma craniana dos brancos para averiguar qual a motivação que os conduziu a roubar os tesouros artísticos de outros povos e depois, arrogante e obstinadamente, recusar a devolvê-los, mesmo em se tratando de uma celebração cultural e artística daqueles povos, conforme exemplifica a atitude do governo britânico se negando a ceder à Nigéria uma máscara-símbolo do *Festac 1977*, e mantendo-a trancada em seu museu de Londres. Trata-se, evidentemente, de uma peça de alto valor artístico e histórico, criada pelos nossos antepassados nigerianos.

De um ponto de vista psiquiátrico, se analisariam as atitudes formais, mecânicas, destituídas de emoção que os europeus e seus imitadores demonstram durante seus cultos religiosos. Este comportamento, sob uma perspectiva antropológica e psicológica, denuncia uma profunda ausência de identidade e vinculação com os seus deuses, além de uma carência de contato espiritual mais íntimo. Estudaria ainda, a partir de uma visão sociológica e etnológica, a natureza singularmente desumanizada e mecânica da sociedade euro-norte-americana, cuja última façanha, frio resultado de sua «objetividade», é a invenção de armas destrutivas capazes de obliterar toda a raça humana. Investigaria as origens da avaria mórbida que leva os arianos a envenenarem o seu próprio suprimento alimentar e o do resto do mundo com químicas, tinturas e preservativos, numa patética «eficiência» em busca de mais lucros. E nessa diabólica manipulação gananciosa, destroem insensivelmente milhões de toneladas de alimentos, ou sacrificam no altar do desperdício farto outros milhões de cabeças de gado anualmente. Não são os povos da África ou das Américas ou da Ásia os autores de tais absurdos. Estes alimentariam os seus filhos com aqueles produtos se isso lhes fosse possível.

Um estudo desse porte teria de considerar cuidadosamente os mecanismos inconscientes, conscientes, e outros, que induziram os europeus a se apropriarem de todo o patrimônio da civilização negro-africana do Egito antigo, e, utilizando-se da falsificação acadêmica, tentar erradicar a identidade do povo egípcio daquela época, para em seguida negar ao Egito negro

as ciências, as artes, a filosofia, a religião que ele criou, atribuindo-os à Grécia o seu patrimônio de saber.

É imperativo compreender e reconhecer que a experiência histórica dos africanos na diáspora tem sido uma experiência de conteúdo essencialmente racista, que transcende certas simplificações segundo as quais a escravidão e as subsequentes formas de opressão racista dos povos negros são apenas subprodutos do capitalismo. Assim a escravização dos africanos e a desumanização dos seus descendentes nas Américas ocorreram e ocorrem como um determinismo inarredável do processo econômico da humanidade, o qual teria engendrado a escravidão à base da «necessidade» do sistema de produção. Falam de sistema demonstrando uma devoção beata a algo supostamente sublime, etéreo e intangível. A «necessidade» dos europeus teria caído sobre nossas cabeças e nossos destinos qual designio irrecorrível de Deus ou das potências cósmicas. Não menciona, tal racionalização, que o sistema só tem existência porque está incorporado em seres humanos com as suas motivações, aspirações, interesses, etc. Sob a perspectiva humana da sociedade ocidental, têm sido o racismo e seus derivados chauvinismo cultural, preconceito/discriminação de raça e de cor — os elementos operativos no dilema existencial dos povos negros.

Em nosso país, os interesses econômicos, a ambição, o orgulho, o medo, a arrogância se complementam e desempenham a parte respectiva que lhes cabe no sentido de complicar ainda mais a teia que emaranha e obscurece a realidade do racismo vigente. Uma pergunta então é necessária: seria o racismo apenas um orgulho do branco que se expressa nessa qualidade de sentimento racial de desdém e menosprezo para com o negro, sentimento que às vezes toma a forma abstrata do preconceito, outras vezes atua objetiva e concretamente na forma de discriminação de caráter racial? Estas são na verdade expressões ou partes do racismo. Este, contudo, é mais abrangente: o racismo do tipo praticado entre nós é a imposição de uma minoria de origem branco-européia sobre uma maioria negra de origem africana. Para atingir seus intentos, essa minoria adota as mais variadas estratégias, as quais incluem desde os instrumentos mais óbvios aos mais sofisticados e despiadados. Tanto se faz uso da violência policial direta e brutal, quanto da violência ideológica sutil, ou da violência econômica que é uma forma de genocídio físico e espiritual. Todas as formas imagináveis de

coação se praticaram e se praticam, inclusive a violência seligiosa, no afã de assegurar a imposição ariano-ocidental sobre os afro-brasileiros. A elaboração da chamada «democracia racial» obedeceu à intenção de disfarçar os privilégios do segmento minoritário branco, detentor exclusivo da renda do país e do poder político nacional. Fique dito que muitos brancos íntegros são ofuscados pela maligna fosforescência da «democracia racial» e se comportam diante da população negra da maneira tradicional do racista brasileiro: o paternalista.

A B C do quilombismo

Na trajetória histórica que esquematizamos nestas páginas, o quilombismo tem nos fornecido várias lições. Tentaremos resumí-las num A B C fundamental que nos ensina que:

a) *Autoritarismo* de quase 500 anos já é bastante. Não podemos, não devemos e não queremos tolerá-lo por mais tempo. Sabemos de experiência própria que uma das práticas desse autoritarismo é o desrespeito brutal da polícia às famílias negras. Toda a sorte de arbitrariedade policial se acha fixada nas batidas que ela faz rotineiramente para manter aterrorizada e desmoralizada a comunidade afro-brasileira. Assim fica confirmada, diante dos olhos dos próprios negros, sua condição de impotência e inferioridade, já que são incapazes até mesmo de se autodefenderem ou de proteger sua família e os membros de sua respectiva comunidade. Trata-se de um estado de humilhação permanente.

b) *Banto* denomina-se um povo ao qual pertenceram os primeiros africanos escravizados que vieram para o Brasil de países que hoje se chamam Angola, Congo, Zaire, Moçambique e outros. Foram os Bantos os primeiros quilombolas a enfrentar em terras brasileiras o poder militar do branco escravizador.

c) *Cuidar* em organizar a nossa luta por nós mesmos é um imperativo da nossa sobrevivência como um povo. Devemos por isso ter muito cuidado ao fazer alianças com outras forças políticas, sejam as ditas revolucionárias, reformistas, radicais, promessistas ou liberais. Toda e qualquer aliança deve

obedecer a um interesse tático ou estratégico, e o negro precisa obrigatoriamente ter poder de decisão, a fim de não permitir que as massas negras sejam manipuladas por interesses de causas alheias à sua própria.

d) *Devemos* ampliar sempre a nossa frente de luta, tendo em vista: 1) os objetivos mais distantes da transformação radical das estruturas sócio-econômicas e culturais da sociedade brasileira; 2) os interesses táticos imediatos. Nestes últimos se inclui o voto do analfabeto e a anistia aos prisioneiros políticos negros. Os prisioneiros políticos negros são aqueles negros que são maliciosamente fichados pela polícia como desocupados, vadios, malandros, marginais, e cujos lares são freqüentemente invadidos.

e) *Ewe* ou Gêge, povo africano de Gana, Togo e Daomei (Benin); milhões de Ewes foram escravos no Brasil. Eles são parte do nosso povo e da nossa cultura afro-brasileira.

Ejefar o supremacismo branco do nosso meio é um dever de todo democrata. Devemos ter sempre presente que o racismo, i. é, supremacismo do branco, preconceito de cor e discriminação racial compõem o fator *raça*, a primeira contradição para as massas de origem africana na sociedade brasileira. (Aviso aos intrigantes, aos maliciosos, aos apressados em julgar: o vocábulo *raça*, no sentido aqui empregado, se define somente em termos de história e cultura, e não em pureza biológica).

f) *Formar* os quadros do quilombismo é tão importante quanto a mobilização e a organização das massas negras.

g) *Garantir* às massas o seu lugar na hierarquia de Poder e Decisão, mantendo a sua integridade etnocultural, é a motivação básica do quilombismo.

h) *Humilhados* que fomos e somos todos os negros africanos, com todos eles devemos manter íntimo contato. Também com organizações africanas independentes, tanto da diáspora como do continente. São também importantes e necessárias as relações com órgãos e instituições internacionais de Direitos Humanos, tais como a ONU e a UNESCO, de onde

poderemos receber apoio em casos de repressão. Nunca esquecer que sempre estivemos sob a violência da oligarquia latifundiária, da oligarquia industrial-financeira, ou da oligarquia militar.

i) *Infalível* como um fenômeno da natureza será a perseguição do poder branco ao quilombismo. Está na lógica inflexível do racismo brasileiro jamais permitir qualquer movimento libertário dos negros majoritários. Nossa existência física é uma realidade que jamais pôde ser obliterada. Nem mesmo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) manipulando os dados censitários, nos quais erradicou o fator *raça/cor* dos computadores demográficos. E quanto à nossa existência política? Simplesmente não existe. Desde a proclamação da República, a exclusão do voto ao analfabeto tem significado na prática a exclusão das massas negras do processo político do país.

j) *Jamais* as organizações políticas dos afro-brasileiros deverão permitir o acesso aos brancos não-quilombistas a posições com autoridade para obstruir a ação ou influenciar as tomadas de posição teóricas e práticas em face da luta.

k) *Kimbundo*, língua do povo Banto, veio para o Brasil com os escravos procedentes de Angola, Congo e Zaire, principalmente. Essa língua exerceu notável influência sobre o português falado neste país.

l) *Livrar* o Brasil da industrialização artificial, tipo «milagre econômico», está nas metas do quilombismo. Neste esquema de industrialização o negro é explorado a um tempo pelo capitalista industrial e pela classe trabalhadora classificada ou «qualificada». O que importa dizer que o negro, como trabalhador «desqualificado» ou sem classe, é duplamente vítima: da *raça* (branca) e da classe (trabalhadora «qualificada» e/ou burguesia de qualquer *raça*). O quilombismo advoga para o Brasil um conhecimento científico e técnico que possibilite a genuína industrialização que represente um novo avanço de autonomia nacional. O quilombismo não aceita que se entregue a nossa reserva mineral e a nossa economia às corporações monopolistas internacionais, porém tampouco defende os inte-

resses de uma burguesia nacional. O negro-africano foi o primeiro e o principal artífice da formação econômica do País e a riqueza nacional pertence a ele e a todo o povo brasileiro que a produz.

m) *Mancha branca* é o que significa a imposição miscigenadora do branco, implícita na ideologia do branqueamento, na política migratória, no mito da «democracia racial». Tudo não passa de racionalização do supremacismo branco e do estupro histórico e atual que se pratica contra a mulher negra.

n) *Nada* de mais confusões: se no Brasil efetivamente houvesse igualdade de tratamento, de oportunidades, de respeito, de poder político e econômico; se o encontro entre pessoas e raças diferentes ocorresse espontâneo e livre da pressão do *status* sócio-econômico do branco; se não houvesse outros condicionamentos repressivos de nível moral, estético, etc., a miscigenação seria um acontecimento positivo, capaz de enriquecer eugenicamente o brasileiro, a sociedade, a cultura e a humanidade das pessoas.

o) *Obstar* o ensinamento e a prática genocidas do supremacismo branco é um fator substantivo do quilombismo.

p) *Poder quilombista* quer dizer: a Raça Negra no Poder. Os descendentes africanos somam a maioria da nossa população. Portanto, o Poder Negro será um poder democrático. (Reitero aqui a advertência aos intrigantes, aos maliciosos, aos ignorantes, aos racistas: neste livro a palavra *raça* tem exclusiva acepção histórico-cultural. Raça biologicamente pura não existe e nunca existiu).

q) *Quebrar* a eficácia de certos *slogans* que atravessam a nossa ação contra o racismo, como aquele da luta única de todos os trabalhadores, de todo o povo ou de todos os oprimidos, é um dever do quilombista. Os privilégios raciais do branco em detrimento do negro é uma ideologia que vem desde o mundo antigo. A luta «única» ou «unida» que pregam não passa da outra face do desprezo que nos votam, já que não respeitam a nossa identidade e nem a especificidade do nosso problema e do nosso esforço em resolvê-lo.

r) *Raça*: acreditamos que todos os seres humanos pertencem à mesma espécie. Para o quilombismo, raça significa um grupo humano que possui, relativamente, idênticas características somáticas, resultantes de um complexo de fatores biológico-ambientais. Tanto a aparência física, como igualmente os traços psicológicos, de personalidade, de caráter e emotividade, sofrem a influência daquele complexo de fatores onde se somam e se complementam a genética, a sociedade, a cultura, o meio geográfico, a história. O cruzamento de diferentes grupos raciais, ou de pessoas de identidade racial diversas, está na linha dos mais legítimos interesses de sobrevivência da espécie humana.

Racismo: é a crença na inerente superioridade de uma raça sobre outra. Tal superioridade é concebida tanto no aspecto biológico, como na dimensão psico-sócio-cultural. Esta é a dimensão usualmente negligenciada ou omitida nas definições tradicionais do racismo. A elaboração teórico-científica produzida pela cultura branco-européia justificando a escravização e a inferiorização dos povos africanos constitui o exemplo eminente do racismo jamais conhecido na história da humanidade.

Racismo é a primeira contradição no caminho do negro. A esta se juntam outras, como a contradição de classes e de sexo.

s) *Swahili* é uma língua de origem Banto, influenciada por outros idiomas, especialmente o Árabe. Atualmente é falada por mais de 20 milhões de africanos da Tanzânia, do Quênia, de Uganda, do Burundi, do Zaire, etc. Os afro-brasileiros necessitam aprendê-la com urgência.

Slogan do poder público e da sociedade dominante, no Brasil, condenando reiterada e indignadamente o racismo se tornou um recurso eficaz encobrindo a operação racista e discriminatória sistemática, de um lado, e de outro lado servindo como uma arma apontada contra nós com a finalidade de atemorizar-nos, amortecendo ou impedindo que um movimento coeso das massas afro-brasileiras obtenha a sua total libertação.

t) *Todo* negro ou mulato (afro-brasileiro) que aceita a «democracia racial» como uma realidade, e a miscigenação

na forma vigente como positiva, está traindo a si mesmo, e se considerando um ser inferior.

u) *Unanimidade* é algo impossível no campo social e político. Não devemos perder o nosso tempo e a nossa energia com as críticas vindas de fora do movimento quilombista. Temos de nos preocupar e criticar a nós próprios e às nossas organizações, no sentido de ampliar a nossa consciência negra e quilombista rumo ao objetivo final: a ascensão das massas afro-brasileiras ao Poder.

v) *Vênia* é o que não precisamos pedir às classes dominantes para reconquistarmos os frutos do trabalho realizado pelos nossos ancestrais africanos no Brasil. Nem devemos aceitar ou assumir certas definições, «científicas» ou não, que pretendem situar o comunismo africano e o ujamaaísmo como simples formas arcaicas de organização econômica e/ou social. Esta é outra arrogância de fundo eurocentrista que implicitamente nega às instituições nascidas na realidade histórica da África a capacidade intrínseca de desenvolvimento autônomo relativo. Nega a tais instituições a possibilidade de progresso e atualização, admitindo que a ocupação colonizadora do Continente Africano pelos europeus determinasse o concomitante desaparecimento dos valores, princípios e instituições africanas. Estas corporificariam formas não-dinâmicas, exclusivamente quietistas e imobilizadas. Esta visão petrificada da África e de suas culturas é uma ficção puramente cerebral. O quilombismo pretende resgatar dessa definição negativista o sentido de organização sócio-econômica concebido para servir à existência humana; organização que existiu na África e que os africanos escravizados trouxeram e praticaram no Brasil. A sociedade brasileira contemporânea pode se beneficiar com o projeto do quilombismo, uma alternativa nacional que se oferece em substituição ao sistema desumano do capitalismo.

x) *Xingar* não basta. Precisamos é de mobilização e de organização da gente negra, e de uma luta energética, sem pausa e sem descanso, contra as destituições que nos atingem. Até que ponto vamos assistir impotentes à cruel exterminação dos nossos irmãos e irmãs afro-brasileiros, principalmente das crianças negras deste país?

y) *Yorubas* (Nagô) somos também em nossa africanidade brasileira. Os Yorubas são parte integrante do nosso povo, da nossa cultura, da nossa religião, da nossa luta e do nosso futuro.

z) *Zumbi*: fundador do quilombismo.

Zumbi: zênite desta hora histórica, zênite deste povo negro-afro-brasileiro.

Alguns princípios e propósitos do quilombismo

1. O Quilombismo é um movimento político dos negros brasileiros, objetivando a implantação de um Estado Nacional Quilombista, inspirado no modelo da República dos Palmares, no século XVI, e em outros quilombos que existiram e existem no País.

2. O Estado Nacional Quilombista tem sua base numa sociedade livre, justa, igualitária e soberana. O igualitarismo democrático quilombista é compreendido no tocante à raça, economia, sexo, sociedade, religião, política, justiça, educação, cultura, enfim, em todas as expressões da vida em sociedade. O mesmo igualitarismo se aplica a todos os níveis de Poder e de instituições públicas e privadas.

3. A finalidade básica do Estado Nacional Quilombista é a de promover a felicidade do ser humano. Para atingir sua finalidade, o quilombismo acredita numa economia de base comunitário-cooperativista no setor da produção, da distribuição e da divisão dos resultados do trabalho coletivo.

4. O quilombismo considera a terra uma propriedade nacional de uso coletivo. As fábricas e outras instalações industriais, assim como todos os bens e instrumentos de produção, da mesma forma que a terra, são de propriedade e uso coletivo da sociedade. Os trabalhadores rurais ou camponeses trabalham a terra e são os próprios dirigentes das instituições agropecuárias. Os operários da indústria e os trabalhadores de modo geral são os produtores dos objetos industriais e os únicos responsáveis

pela orientação e gerência de suas respectivas unidades de produção.

5. No quilombismo o trabalho é um direito e uma obrigação social, e os trabalhadores, que criam a riqueza agrícola e industrial da sociedade quilombista, são os únicos donos do produto do seu trabalho.

6. A criança negra tem sido a vítima predileta e indefesa da miséria material e moral imposta à sociedade afro-brasileira. Por isso ela constitui a preocupação urgente e prioritária do quilombismo. Cuidado pré-natal, amparo à maternidade, creches, alimentação adequada, moradia higiênica e humana, são alguns dos itens relacionados à criança negra que figuram no programa de ação do movimento quilombista.

7. A educação e o ensino em todos os graus — elementar, médio e superior — serão completamente gratuitos e abertos sem distinção a todos os membros da sociedade quilombista. A história da África, das culturas, das civilizações e das artes africanas terão um lugar eminente nos currículos escolares. Criar uma Universidade Afro-Brasileira é uma necessidade dentro do programa quilombista.

8. Visando o quilombismo a fundação de uma sociedade criativa, ele procurará estimular todas as potencialidades do ser humano à sua plena realização. Combater o embrutecimento causado pelo hábito, pela miséria, pela mecanização da existência e pela burocratização das relações humanas e sociais, é um ponto fundamental. As artes em geral ocuparão um espaço básico no sistema educativo e no contexto das atividades sociais da coletividade quilombista.

9. No quilombismo não haverá religiões e religiões populares, isto é, religião da elite e religiões do povo. Todas as religiões merecem igual tratamento de respeito e de garantias de culto.

10. O Estado quilombista proíbe a existência de um aparato burocrático estatal que perturbe ou interfira com a mobilidade vertical das massas em sua relação direta com os

dirigentes. Na relação dialética dos membros da sociedade com as suas instituições, repousa o sentido progressista e dinâmico do quilombismo.

11. A revolução quilombista é fundamentalmente antiracista, anticapitalista, antilatifundiária, ant imperialista e antineocolonialista.

12. Em todos os órgãos de Poder do Estado Quilombista — Legislativo, Executivo e Judiciário — a metade dos cargos de confiança, dos cargos eletivos, ou dos cargos por nomeação, deverão, por imperativo constitucional, ser ocupados por mulheres. O mesmo se aplica a todo e qualquer setor ou instituição de serviço público.

13. O quilombismo considera a transformação das relações de produção, e da sociedade de modo geral, por meios não-violentos e democráticos, uma via possível.

14. É matéria urgente para o quilombismo a organização de uma instituição econômico-financeira em moldes cooperativos, capaz de assegurar a manutenção e a expansão da luta quilombista a salvo das interferências controladoras do paternalismo ou das pressões do Poder econômico.

15. O quilombismo essencialmente é um defensor da existência humana e, como tal, ele se coloca contra a poluição ecológica e favorece todas as formas de melhoramento ambiental que possam assegurar uma vida saudável para as crianças, as mulheres e os homens.

16. O Brasil é um signatário da «Convenção Internacional para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial» adotada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 1965. No sentido de cooperar para a concretização de objetivos tão elevados e generosos, e tendo em vista o artigo 9, números 1 e 2 da referida Convenção, o quilombismo contribuirá para a pesquisa e a elaboração de um relatório-dossiê bianual, abrangendo todos os fatos relativos à discriminação racial ocorridos no País, a fim de auxiliar os trabalhos do Comitê para a Eliminação da Discriminação Racial das Nações Unidas.

Esta Semana está sendo proposta pela necessidade do negro de recuperar a sua memória. Durante esta Semana serão focalizados e iluminados os sucessos passados nos quais foram protagonistas aqueles 300 milhões de africanos retirados, sob violência, de suas terras e trazidos acorrentados para o continente americano. Através de celebrações anuais, a comunidade negra não só honrará os antepassados, como reforçará a sua coesão e identidade. E transmitirá às novas gerações um exemplo de amor à história da raça, auxiliando-as a ter uma visão mais clara e verdadeira do papel fundamental cumprido pelos escravos africanos na construção deste País. Isto só infundirá aos jovens de agora e do futuro um orgulho em lugar da vergonha que a sociedade dominante tem procurado infiltrar na consciência dos negros, como a única herança deixada por seus ancestrais.

A Semana deve aliar aos aspectos comemorativos uma constante pesquisa, crítica e reflexão sobre o passado e o presente das condições de vida das massas de origem africana no Brasil. Isto contribuirá para ampliar e fortalecer o quilombismo em sua filosofia, teoria e prática de libertação. A Semana implica também um estímulo às organizações negras existentes, sem discriminar nenhuma por causa dos seus objetivos declarados. Tanto aquelas que perseguem finalidades recreativas ou benéficas, como as outras de sentido cultural, social ou político, se encontram todas interessadas no destino e na melhoria da situação da família afro-brasileira. Portanto, se inserem na mesma perspectiva quilombista ampla que estamos tentando sistematizar.

Basicamente esta «Semana da Memória» está sendo concebida como uma ferramenta operativa no campo da ação (mobilização e organização), combinada ao setor da especulação, da teoria, da formulação de princípios, das análises, definições, etc. Em outras palavras, quero dizer que a Semana deve ser um exercício de emancipação e nunca uma comemoração convencional, estática e retórica, que proponha unicamente a evocação de fatos, datas e nomes do passado. Estudar, lembrar os feitos dos antepassados deve constituir um acontecimento eufórico que estimule a ação transformadora do presente. Rumo ao futuro,

ou seja, o oposto da contemplação saudosista, autoglorificadora do pretérito, ou da motivação de cenas de autoflagelação.

Resgatar nossa memória significa resgatar a nós mesmos do esquecimento, do nada e da negação, e reafirmar a nossa presença ativa na história pan-africana e na realidade universal dos seres humanos.

Como norma de procedimento, a Semana deve ser promovida por organizações negras (ou afro-brasileiras), de preferência. Entretanto, poderá também ser realizada por escolas públicas ou privadas que atualmente se interessem pelo progresso cívico da comunidade afro-brasileira. Neste caso, como de modo geral tais escolas não são dirigidas por homem negro ou mulher negra, os afro-brasileiros presentes devem estar alertas a fim de impedir que os fatos históricos e os eventos da vida negro-africana sejam manipulados ou distorcidos, seja por malícia, ignorância ou negligência. As famílias negras, onde não existir organização afro-brasileira ou escola pública ou privada interessada na vida negra, devem preencher o papel de realizadores da Semana. Reiteramos que uma *Semana da Memória* jamais deve esvaziar o seu conteúdo intrínseco de valores negro-africanos de história, cultura, artes, seccionado do contexto sócio-político e econômico onde as massas de origem africana se movimentaram, produziram, lutaram e fizeram a história que até o presente não figura, em toda a sua extensão e importância, na História convencional ou oficial do Brasil.

A proposta que ofereço à consideração dos meus irmãos e irmãs negros de «Semana da Memória» tem seu encerramento a 20 de novembro de cada ano, aniversário da morte de Zumbi e *Dia da Consciência Negra* instituído pelo Movimento Negro Unificado Contra o Racismo e a Discriminação Racial. Assim a Semana principia a 14 de novembro e obedecerá ao seguinte calendário:

Dia 14 (1º dia): África: suas civilizações na antiguidade, o Egito, a Etiópia, o Sudão. Os impérios mais recentes: Songhai, Ashanti, Yoruba, etc. Nesta celebração se incluem referências às formas de organização africana da família (matrilinear), da sociedade, da economia e do Estado. As artes, as ciências, a tecnologia: as pirâmides egípcias, as pinturas rupestres em Zimbábue, as esculturas Nok, Ife e Benin, etc.

Dia 15 (2ª dia): As primeiras incursões portuguesas no território africano no século XIV. Logo depois, a invasão colonial da África por Portugal, Espanha, França, Inglaterra, Holanda, Bélgica, Itália, Alemanha. A escravização dos africanos: as técnicas de captura utilizadas pelos bandidos europeus. As longas caminhadas através das florestas até à costa atlântica. A enorme taxa de mortes durante o trajeto. Os barracões-depositos na costa. O batismo compulsório.

Dia 16 (3ª dia): O embarque dos africanos nos *tumbeiros*; os horrores a bordo: fome, sede, epidemias, imobilidade do corpo, falta de ar; a alta taxa de mortalidade; os africanos atirados vivos ao mar; outras formas de suplício e assassinio. Os portos brasileiros de desembarque.

Dia 17 (4ª dia): Os mercados de escravos; maneira como as «peças» eram oferecidas ao público comprador, e os brancos examinavam os africanos como se fossem animais. As vendas e as compras atendendo os pontos focais de concentração econômica: produção do açúcar, do algodão, da mineração, do café, do cacau, do gado, do fumo, etc.

Dia 18 (5ª dia): Vida escrava, rural e urbana. Os castigos e os instrumentos de tortura. O estupro da mulher africana. A imposição religiosa católica. A persistência das danças, cantos, instrumentos musicais e folguedos trazidos da África pelos escravos. As religiões africanas e as línguas faladas pelos escravos. Formas de recusa à escravidão: suicídio, banzo, fuga, assassinio do senhor, e outras.

Dia 19 (6ª dia): As revoltas e os quilombos. O papel dos valores africanos na resistência: religião, arte, folclore, conhecimentos técnicos de fundição do ferro, do bronze, de agricultura. A importância na resistência de instituições religiosas a exemplo da Casa das Minas (Maranhão), do Axé do Opo Afonjá (Bahia). Papel das instituições laicas após a abolição: Frente Negra Brasileira, Teatro Experimental do Negro, União dos Homens de Cor, Associação Cultural dos Negros, Floresta Aurora, e todas as outras organizações negras que existiram e existem.

Dia 20 (7ª dia): O *Dia da Consciência Negra* deve resumir tudo aquilo que tiver ocorrido nos dias anteriores. Ênfase à figura de Zumbi, o primeiro militante do pan-africanismo e da luta por liberdade em terras brasileiras. Zumbi, consolidação da luta palmarista, selando com sua morte em plena batalha a determinação libertária do povo negro-africano escravizado, é o fundador, na prática, do conceito científico histórico-cultural do quilombismo. Quilombismo continuado por outros heróis da história negra: Luísa Mahin e seu filho Luís Gama, Chico-Rei, os enforcados da Revolta dos Alfaiates, dos levantes Malês, da Balaiada, o Dragão do Mar, Karocango, João Cândido, e os milhões de quilombolas assassinados em todas as partes do nosso território onde houve o infame cativo. Na celebração de encerramento da *Semana da Memória Negra* deve-se dar todo o destaque aos programas e projetos das entidades e da comunidade, tendo em vista um futuro melhor para os afro-brasileiros. O último evento da Semana deve, de preferência, acontecer ao ar livre, numa concentração do povo negro e das pessoas de qualquer origem interessadas em nossas atividades. Durante todo o decorrer da Semana, a retórica acadêmica deverá ser radicalmente proibida.

Axé, Zumbi!

BIBLIOGRAFIA

- Candeia (1978) «90 Anos de Abolição», folheto. Rio de Janeiro: Gran Escola de Samba Quilombo.
- Candeia & Isnard (1978) *Escola de Samba árvore que esqueceu a raiz*. Rio de Janeiro: Editora Lido/SEEC-RJ.
- Diop, Cheikh Anta (1974) *The African Origin of Civilization — Myth or Reality*, tradução e condensação do francês por Mercer Cook. Westport: Lawrence Hill & Company.
- (1976) Entrevista a *Black Books Bulletin*, traduzida do francês e coordenada por Shawna Maglangbayan e Carlos More. Chicago.
- Lucas, J. Olumide (1948) *The Religion of the Yorubas*. Lagos: C. M. S., Bookshop.
- Nações Unidas (1966) *International Convention on the elimination of all forms of Racial Discrimination*. Nova York: UN Monthly Chronicle, Vol. 3, Nº 1, Janeiro. OPI/213.
- Nascimento, Beatriz (1979) «O Quilombo do Jabaquara». *Revista de Cultura Vozes*. Petrópolis: Ano 73, Abril, nº 3.
- Quartim, João (1971) *Dictators-hip and armed struggle in Brazil*, tradução de David Fernbach. Nova York: Monthly Review Press.

Este livro foi composto
e impresso nas oficinas da
Editora Vozes Limitada
Petrópolis - RJ - Brasil



Rua Frei Luís, 100
Caixa Postal, 23
25600 Petrópolis - RJ
Tel.: (0242)43-5112
End. Telefônico: VOZES
CGC 31.127.301/0001-04
Inscr. Est. 80.647.050

Filiais:

Rua Senador Dantas, 118 — Loja I (Largo da Carioca)
20037 Rio de Janeiro - RJ
Tel.: (021)220-6445

Rua Carvalho de Souza, 152 — Madureira
21350 Rio de Janeiro - RJ
Tels.: (021)359-3661 e 359-9959

Rua Senador Feijó, 158 e 168
01006 São Paulo - SP
Tels.: (011)32-6890, 36-2064 e 36-2288

Rua Haddock Lobo, 360 (ao lado do Colégio São Luís)
01414 São Paulo - SP
Tels.: (011)256-0611, 256-0161 e 256-0361

Av. Miguel Coclov, s/n
12900 Bagança Paulista - SP
Tel.: (011)433-3675

Rua Tupis, 85 — Loja 10
30000 Belo Horizonte - MG
Tels.: (031)222-4152, 226-0665 e 226-5383

Rua Riachuelo, 1280
90000 Porto Alegre - RS
Tel.: (0512)25-1172

CLR/Norte — Q. 704 — Bloco A — Nº 15
70730 Brasília - DF
Tel.: (061)223-2436

Rua Conselheiro Portela, 354 — Espinheiro
50000 Recife - PE
Tel.: (081)222-6951

Rua da Condição, 167
50000 Recife - PE
Tel.: (081)224-3924

Rua Alferes Póli, 52
80000 Curitiba - PR
Tel.: (041)233-1392

Representante:

Ceará Ciência e Cultura Ltda
Rua Edgar Borges, 89
60000 Fortaleza - CE
Tel.: (085)26-7404